۱۱۵۱۳-ن

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب تلخیص المحصل

مؤلف خواجه نصیر طوسی

موضوع

شماره قفسه ۱۰۵۳۴

شماره ثبت کتاب

۸۷۹۹۸

خلی - فهرست شده

۱۰۵۲۴

۷

۱۰۵۳۴

محصل

۴۹۰/۲

بازدید شد

۱۱۵۱۳-ن

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب نقض المحصل

مؤلف خواجه نصیر طوسی

موضوع

شماره قفسه ۱۰۵ ع ح

شماره ثبت کتاب

۸۷۹۹۸

۷

۱۰۵۳٤

محصل

۴۹۰ ه

بازدید شد

۱۳۶۳

خلی - فهرست شده

۱۰۵۲۴

۲۵۵۵

هوالمعین کتاب نقض المحصل

له النبی صلی الله علیه وآله علی منی عمر اداسی مدنی

کلام علی کلام علی
تعالی الله تعالی وتقدس

اصل کتاب محصل است از امام فخر رازی
و شرح از خواجه نصیر طوسی

محمد
۱۱۱۰

۱۲۲۹

بسم الله الرحمن الرحيم

احمد الله على نعمه التي يا لوفي لحمده عليها محسوب منها واشهد بتوحيده وعدله شهادة
ارجو ان انطق بها يوم اسأل عنها واصلي على رسوله وامينه وعلى اله واصحابه الغامرين
بصر دينه بما ي مسلم ٢ هذا الكتاب مواضع مسدركه عند من كتاب
محمد بن الخطيب الرازي الاشعري المعروف بالمحصل وجار في ذلك على منهاجي
في تتبع كتب الكلاميه وتصفحها مع تجنب التكرير وبذل الجهد في كل تعليق بالغا ان بر
في التعليق الذي قلله والاضراب على كثير من السنن التي قد اشهرت واشمر الكلام
عليها تعويلا على بسط القول فيها في المواضع التي هي املك بها وانا استعين الله
واسئله انعامه موهبته وابرأ اليه من ادعاء الحول والقوة الا بحوله وقوته ٣
مسئله في الكتاب التصورات قال عندي ان شيأ منها غير مكتسب
لوجهين احدهما ان لم يكن مشعورا به استحال طلبه اذ طلب ما لا يشعر به
محال وان كان مشعورا به استحال طلبه لان تحصيل الحاصل محال الثاني
ان تعريف الماهيه ان كان بنفسها فهو محال كان العلم بالمعروف يجب معلوما
ان يكون حاصلا قبل العلم بالمعرف ومستحيل ان يكون الشئ قبل نفسه
وان كان بمجموع ما اجزاءها فهي نفس ذلك المجموع وفي ذلك تعريف
الشئ بنفسه وان كان بامر خارج عنهما فذلك الامر يجوز حصوله لماهية
تخالفهما لان المختلفان يجوز ان تشترك في كازم واحد فلا يكون دالا
على حقيقة ذاتهما وان كان بجزء من اجزائهما كان ذلك الجزء معرفا لنفسه

وهو

وهو محال ولغيره من اجزاءه وفي ذلك تعريف للشئ بما يكون خارجا عنه
وقد بان بطلانه اقول انه يجب ان يقدم على الكلام فيما
ذكره البحث في موضعين احدهما ان نقال ما معنى قول الحكماء ان من
التصورات ما هو مكتسب والثاني ان لفظة التصور هل هي عند
الحكماء مشتركة بين مسميين ام لا اما الموضع الاول فان الحكماء ازادوا
بقولهم ان من التصورات ما هو مكتسب ان منها ما هو مستفاد من البرهان
ولانه يمكن اثباتها بالحجة قياسا تشريكيف وقد عقدوا في المنطق بابا مفردا لبطلان
الكتاب الحدود بالقياس والاستقراء والتقسيم وتبينوا انه لا طريق الى ذلك
الا التركيب والتفاط اجزاء الماهية وتقييد بعضها ببعض مرتبة على القاعدة
التي رودة في المنطق وصرحوا بان المراد من قولهم ان من التصورات ما هو
مكتسب ان هذه الماهية المعينة التي قد فرضناها مركبة من كذا وكذا فمعنى
الاكتساب عندهم اذا هو بيان الاجزاء التي منها تركيب تلك الماهية
لا معنى له عندهم لغير هذا ايرضح ذلك انه لا استحاله في ان يكون الذهن
يعرف انواعا مخصوصة في الوجود ثم يقال لموجود معين مركب مجهول
التركيب هذا من اي الانواع هو فعمد الذهن الى اجزائه فيلتقطها ويركبها
تركيبا مخصوصا فينكشف بذلك التركيب للذهن ان تلك الماهية المعينة من
اي الانواع هي وكذلك قالوا لا يحد الا المركب ولا يكتسب الا المركب واما
البسيط انهم عنوا بالكتساب التصور وبيان الاجزاء التي ركب منها وان من ظن

انهم عنوا باكتساب التصور ما يعنونه باكتساب التصديق فقد غلط عليهم

الموضع الثانى ان لفظة التصور هل هى لفظ مشترك بين مسميين ام لا فنقول

انها عندهم مشتركة بين امرين احدهما الشعور فى الجملة وهو الشعور بحسب الاسم

والثانى الشعور التام وهو معرفة الماهية بحسب حقيقتها مفصلة فالتصور على

التصديق هو التصور الجملى بحسب الاسم والتصور المتاخر عن التصديق

هو التصور التفصيلى بحسب الحقيقة وانا احكى الفاظ صاحب البصائر بعينها

فى هذا الموضع وهى منقولة من كتاب الشفا قال صاحب البصر واعلم ان

كون الحد دالا على الماهية ومفيدا التصور الذات انما هو بالقياس الى امر يعلم وجود

الشئ اما من لا يعلم ذلك فهو فى حقه وال على معنى الاسم التقارح فاذا حصل

له العلم بوجوده وصار هذا القول فى حقه دالا على الماهية بحسب تصور ذات

الشئ والتصور الذى حكمنا فى اول الكتاب بتقدمه على التصديق فهو

تصور بحسب معنى الاسم لا بحسب الذات اما التصور بحسب الذات

فهو بعد العلم بوجود الشئ والتصديق لقايل ان يقول اذا كان الحد لا يفيد

التصور الا بعد العلم والتصور الا العلم بالوجود والتصديق فليس لقايل

ان يقول اذا كان الحد لا يفيد التصور الا بعد العلم بالوجود والتصديق

به لا يمكن الا بعد التصور وهو دور وذلك لان التصور الذى يفتقر

اليه التصديق هو تصور معنى الاسم والمراد به لا يفهم المراد بلفظ البحر لا

يمكنه الحكم بوجوده وعدمه ان التصور بحسب الذات فلا يشترط تقدمه

على التصديق بل هو بعده كما بيناه فان التصور السابق على التصديق ليس ان يكون

بحيث لو علم وجود الشئ لكان هو بعينه تصور الحقيقة الذات وماهيتها

بتصور ذاتيا تها بل ربما كان بتصور الدمن جهة عارض من عوارضه او لازم من

جهة بعض الذاتيات او تصور الدعلى خلاف ما هو عليه واكثر تصورات الجمهور

فيما يحتون عليه من الاحكام التصديقية ليس فتصور الحقيقة الذات كما هى

مثلما يتصورون من معنى الروح والنفس والسماء والعقل والهيولى والطبيعة

وغير ذلك افهمته حكايه الفاظ صاحب البصائر فنقول

انه قد وضح فى هذا الكلام فى غير موضع ان التصور مقول بالاشتراك

على قسمين كما شرحناه فاذا تحقق هذا ان الموضعان اخذنا فى

محل اصلا الاعتراض ذكره صاحب الكتاب فنقول ان دعواه

ان التصورات غير مكتسبة تحتمل اقساما اربعة احدها ان يريد ان التصور

الجملى بحسب الاسم لا يكتسب اى لا يستدل عليه بحجة كما يستدل

على التصديق النظرى بالحجة والثانى ان يريد ان التصور الجملى

بحسب الاسم لا يكتسب اى لا يبحث عن حقيقة الذات التى وضع

الاسم لها والثالث ان يريد به التصور التفصيلى بحسب الحقيقة لا

يكتسب بالحجة القياسية والرابع ان يريد به ان التصور التفصيلى

بحسب الحقيقة لا بحث فيه على جزاء الماهية ومقاماتها فان اراد

الاول والثالث حق فقد بينا من مذهبهم انه لا يمكن اكتسابها الا

بالة القياسية سواء كانت تصورا لمعنى شرح الاسم او بمعنى شرح

الحقيقة وان اراد الثاني والرابع فليس بحق فانه لا يستحيل ان يبحث عن
حقيقة نوعية مما ذا تركبت كما يبحث عن الانسانية التي هي نوع غير
نوع المرسية مما ذا تركبت فيقضي بها البحث الا انها تركبت من جزئين
مقومين لها وهما الحيوانية والناطقية فهذا هو الكلام على نفس الدعوى
فاما الكلام على احتجاجه فيقول اما الحجة الاولى فانها يقتضي ان
صحة استحالة طلب التصور من حيث هو طلب التصور وخصمه ان يقول
حور ان يكتسب التصور من غير طلب وذلك على وجهين احدهما في التصور
بحسب الحقيقة وان لا يفيد الانسان نفسه تصورا بل يفيده غيره ولا يكون
هو طالبا مثلا ان يحصل في ذهن غيري اجزاء ماهية معينة حصولا
اوليا لانها امور عامة تحصل من جهة الحواس والبديهة فاذا اورد هاله مؤونة
استعدت عند سماعها تصور الماهية مع عدم الطلب والوجه الثاني
في التصور بمعنى الشعور المجرد فقط وذلك ان تكون تلك الحقيقة مطلوبة
بالذات ومقصودا اليها بالقصد الاول بل المطلوب شيء غيرها وليكن
ذلك المطلوب تصديقا حتى لا ينقال والاشكال عايد ويكون ذلك
التصديق المطلوب بوجب لذاته شعور الذهن بتلك الحقيقة المفروضة
فاذ طلب الانسان ذلك التصديق واستدل عليه بحجة قياسية فحصل
لزم من حصوله حصول الشعور بتلك الحقيقة لانا فرضنا ها معلولة
لذلك التصديق وان لم يكن الانسان طالب التصور تلك الحقيقة حين
شرع في استحضار ما استلزمها واما الحجة الثانية فهي قدح التعريفات

الحدية والجواب عنها انا نمنع ان يورد ها بعد اعترافه بان لنا ماهيته مركبة
او نمنع ذلك ولا نسلمه فان منع ذلك فقد منع الهيات الاجناسية والماهيات
العددية والانواع المركبة من الاجناس والفصول وذلك نوع من السفسطة ولا
كلام لنا مع من ينكر ذلك لانه قد انكر البديهيات وايضا فانه اذا انكر الماهية
المركبة بالكلية فقد استغنى عن هذا الاحتجاج لانه انما احتج على ابطال قوم
من زعم ان الماهيات المركبة تعرف بحدودها فاذا انكر الماهيات المركبة
اصلا فقد سقط عنه هذا البحث وان سلم ان لنا الماهية مركبة قيل فعلوم
بالبديهية ان كل ماهيته مركبة فانها محتاجة في تحققها الى تحقق كل واحد
من اجزائها فحين يلزمك في التقويم ما الزمتنا في التعريف فيقول المقوم
لماهية المركبة الى نفسها في ذلك تقوم الشيء لنفسه وهو محال او مجموع اجزائها
ولا معنى لها الا مجموع تلك الاجزاء فيعود الامر الى تقوم الشيء بنفسه او
جزؤ من اجزائها وفي ذلك كون ذلك الجزؤ مقوما النفسي ولباقي الاجزاء
وهو محال لان تقويم ذلك الجزء لنفسه غير معقول فاذا لم يكن مقوما لنفسه
الماهية ولا تكون ماهية الا بذلك الجزء لم ذلك الجزء مقوما للماهية و
كل يجيب به عن هذه المعارضة فهو جوابه في تعريف الماهية المركبة واعلم
ان قوله وعندي ان شيأ غير مكتسب عبارة قاصرة لا يدل على المراد والاولى
ان يقال وعندي انه لا شيء منها يكتسب كما يقول شيء من الاحسام بقديم
فيدل بذلك على عموم السلبة ولا يقوم مقامه قولك ان شيأ من الاحسام
غير قديم لان ذلك يقتضي ان بعض الاجسام غير قديم وهو قضية التي ادت

التعبير عنهما **مسئلة** في ان وجوب النظر هل هو سمعي او عقلي **قال** انه سمعي واحتج عليه بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا **اقول** ان المراد وما كنا معذبين بتلك التكاليف السمعية حتى نبعث رسولا يعرف البشر انها هاهنا تكاليف لا يستقل الفعل بدرك وجوهها وهي واجبة وهذا ان كان تاما لكن يتعين للمصير اليه محافظة على دليل العقل نفرحكي عن اصحابنا انهم قالوا لو لم يثبت النظر الا بالسمع الذي لا يعلم صحته الا بالنظر فللمخاطب ان يقول لا انظر حتى اعرف كون السمع صدقا وذلك يفضي الى افحام الانبياء عليهم السلام **ولجاب** فقال ان هذا لازم عليكم ايضا لان وجوب النظر وان كان عندكم عقليا لكنه غير معلوم بضرورة العقل لان العلم بوجوب معرفة الله تعالى وان النظر هو الطريق اليها لا سواه وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وكل هذه المقدمات نظرية والموقوف على النظري نظري وكان العلم بوجوب النظر عندهم نظريا فللمخاطب ان يقول لا انظر حتى اعرف وجوب النظر قال ثم الجواب ان الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب والا لزم الادور بل يكفي فيه امكان الوجوب والامكان هنا حاصل في الجملة **اقول** ان المعارضة لا ترد على اصحابنا ولا الجواب صحيح اما المعارضة فان اصحابنا قالوا ان القول يكون وجوب النظر سمعيا يفضي الى افحام الانبياء عليهم السلام وبتنو اذلك بما حكاه عنهم ووجوب النظر عندهم مستفاد من العقل بطريقين احدهما وهو الطريق الاطول ان معرفة الله تعالى واجبة لانها تقرب الطاعة وتبعد من المعصية فكانت لطفا وكل لطف واجب ولا طريق اليها

الا النظر لان الحواس لا يدرك تعالى وليس هو معلوما بالبديهة فتعين ان يكون الطريق الى معرفة النظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والا كان تكليف ما لا يطاق **الطريق الثاني** وهو الاقصر ان النظر يؤمل به زوال الخوف لان العاقل يخاف عند النظر في العالم وتغيره وآثار الصنعة الظاهرة عليه ان يكون له صانع يطلب منه معرفته وبعاقبه ان يشرع في ذلك ثم يسع هذا الخوف انه يؤمل ويرجو زوال الخوف فالنظر في الطريق المفضية به الى العلم بالصانع وكل نظر يؤمل به زوال الخوف فهو واجب لانه يتضمن دفع الضرر عن النفس فهاتان طريقتا اصحابنا في وجوب النظر من جهة العقل **فيقول** ان النبي عليه السلام اذا الى نفسه وظهر المعجز له يتوجه على مذهبنا لزامه بوجه من الوجوه اصلا لان المخاطب له ان يقول لا انظر حتى اعرف وجوب النظر قال النبي له النظر واجب عليك بطريقين احدهما اني قد انذرتك وخوفتك وقد رأيت امارات الخوف ظاهرة وهي صورة المعجز التي قد اثبت بها فهي بعاجل الحال تغلب على ظنك صدقي وتخوفك عن مخالفتي فيجب عليك النظر والبحث عنها هل هي معجزة في الحقيقة امر لا والطريق **الثانية** كون المعرفة بصانعك لطفا لك لانك اذا تقرر عندك ان لك صانعا تعاقبك وتثيبك على الواجب كنت الى فعل الواجب اقرب وعن مواقعة القبيح ابعد ولا طريق لك الى هذه المعرفة الا بان تنظر فالنظر اذا واجب عليك لان لطفك لا يتم الا به فالنبي عليه السلام اذا قال للمدعو هذا الكلام كان هو الذي قد الجمه بالحجة وكان المدعو هو المغلوب المحجوج ومخالفا لا يمكنه ما امكنه الا ان لا يقول بوجوب المعرفة من حيث كانت لطفا ولا فوجوب النظر من حيث

كان يؤمل بزوال الخوف فلا يكون النبي عليه السلم على مذهبه قادرا ان يحاج
المدعو عقلا على وجوب النظر فاذا كانت معجزته لا تدل على صدقه بالضرورة
وقال له المدعو لم قلت ان النظر في معجزتك واجب علي فقد لقمه الاحالة
فبان ان المعارضة لا ترد علينا واما الجواب فهو ايضا غير صحيح لانا ما قلنا
لو كان النظر واجبا سمعا لزم القيام موقوفا الكفار على الانبياء كما قدمناه فاين
احد الامرين من الآخر مسئلة في ان العلم النظري هل يتولد عن
النظر ام لا قال حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة عند الاشعري وبالتولد
عند المعتزلة والاصح الوجوب لا على سبيل التولد فان كل من علم ان العالم متغير
ممكن ففي حضوره هذين العلمين في الذهن يستحيل ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم
بهذا الامتناع ضروري واما ابطال التولد فان العلم في نفسه ممكن فيكون
مقدورا لله تعالى فيصح وقوعه بغير قدرته اقول هذا الكلام متناقض لانه
اذا كان العلم يجب عند النظر وجوبا ضروريا استحال ان يقال انه واقع بقدرة
الله تعالى لانه اما ان يكون وجوبه عنه وجوب المعلول عن العلة او يكون
النظر شرطا له او متلازمين في درجة واحدة كالمتضايفين ومعلولي العلة الواحدة
وهذا الاخير باطل لانا نجد بينهما ترتبا عقليا ويقدم ما دانا ونجد النظر
بتقدم العلم ونجد انفسنا واذهاننا ننظر فنعلم ونرتب المقدمات قبيح
والثاني ايضا باطل لانه لو كان النظر شرطا له فان كان هو شرطا ايضا للنظر
كان اما دورا او استحالا او ان يرفع الامر عند التحقيق الى كونهما في درجة واحدة
لا ترتيب بينهما وقد ابطلناه وان لم يكن العلم شرطا له فلم حصول النظر من

عن

غير علم لان الشروط التي لا تنعكس هكذا يكون ومعلوم انه يستحيل وجود نظر
صحيح ولا علم وقد اقروهم بامساعده وقال النظر ضروري فمعنى القسم الاول
وهو ان يكون وجوبه عنه وجوب المعلول عن علته وهذا يناقض قوله هو
ممكن فيكون واقعا بقدرة الله تعالى لاستحالة اجتماع مؤثرين على اثر واحد
على ان القضية القابلة لكل ممكن مقدور لله تعالى فيها كالامر والقصد القابلة لكل مقدور
لله تعالى فهو واقع بقدرته غير صحيحة وسياتي فسادها مسئلة في تعريف الوجود
ما هو قال تصور الوجود والعدم بديهي لان قولنا كل معلوم اما ان يكون موجودا
او معدوما بديهي وهو موقوف على تصور التصورين وما يتوقف عليه البديهي
اولى ان يكون بديهيا ولان العلم بالوجود جزو على بانه موجود واذا
كان العلم بالمركب بديهيا كان مفرد ذلك كذلك اقول انه قد ارتكب
هذا القياس تطرده في كثير من الاشياء كالوحدة والكثرة والعلم والمماثلة والمخالفة
والمضادة والمؤثر به والمتاثر به ونحو ذلك وبالجملة بكل تصديق بديهي فانه يقول
تصور اجزاء امر بديهي ولقايل ان يقول له اترعم ان التصديق اذا كان
بديهيا فلا بد ان تكون اجزاه مشعورا بها في الجملة امر تزعم انه لا بد وان يكون
اجزاء معلوم الحقيقة ولكنه فان اراد الاول فلا نزاع في ذلك لان اجزاء
التصديق متى لم يشعر بها بالكلية لم ينتظم قيد تصديق وان اراد الثاني فهو
ممنوع وبيانه ان الامر الذي اشير به اليه بقوله انا جزء ومن قولي تحركت تصديق
بديهي وليس ذلك الامر الذي الضمير عبارة عنه معلوم الحقيقة ولكنه بالبديهة
بل والحركة التي هي الجزء الاول من التصديق معلوم الحقيقة

بالبديهة وكذلك قولنا ذات الباري اما موجوده او معدومة تصديق
بديهي ولا يقتضي ذلك ان يكون عارفين بحقيقة ذات الباري واذا كان كذلك
بطل ما يقوله ايضاً في هذه المباحث ان كلام المتكلمين في حدودها ورسومها
لغو لا حاجة اليه وذلك لانهم ما انكروا ان للاذهان شعوراً ما في الجملة
وانما اجوا البحث في حقايقها وذاتها انما بها بدل على الحقيقة قطعاً او ظناً
تميز الحقيقة من غيرها ولا ريب انه يحصل من ذلك فوايد كثيرة يتعين
النظر فيها والوقوف عليها **مسئلة** وان الوجود هل هو مقول بالاشتراك
المعنوي على الموجودات امر لا اختصاص في هذا الكتاب مذهب شيخنا ابي
الحسين رحمة الله وهو ان الوجود غير الذات واحتج ان الوجود زايد بما
معناه انا اذا علمنا وجود شئ لم يتغير ذلك الاعتقاد بتغير اعتقادنا كونه
جوهراً او عرضاً كونه جوهراً او عرضاً وذلك يقتضي كون الوجود امراً اشتر
كا اجاب عنه **فقال** هذا يقتضي ان يكون للوجود وجود اخر ويلزم التسلسل
اقول هذا لا يلزمهم لانهم قالوا قد تعلم الشئ موجوداً وتشك في ماهيته هل
هو جوهر او عرض يتبدل احد الاعتقادين لحصل بالاخر والعلم بكون
ذلك الشئ موجوداً مستمر لم يتبدل والمتبدل غير ما ليس يتبدل فكونه
موجوداً امراً زايداً على كونه جوهراً او عرضاً ونظير ذلك ان نعلم الوجود
موجود او نشك في ماهيته هل هو عرض او جوهر هل يكون العلم بكون ذلك
الوجود موجوداً او مستمراً لا يتبدل اعتقاد ماهية اي شئ هو وهذا
محال لانهم لا يتصور العلم بكون الوجود موجوداً افان قلت بلى يكون

الوجود حاصلاً وذلك الحصول هو الوجود قلت ان ارضيت بكونه حاصلاً اندفع
في الماهية فذلك كلام معناه انا الماهية موجودة وهذا صحيح وان اردت بكونه
حاصلاً انه شئ موجود فهذا محال لان الوجود هو الحصول في الاعيان ومحال
ان يكون الحصول امراً موصوفاً بالحصول لان الشئ لا يوصف بنفسه وعندي
هذا الموضع توقف واحتاج الى ان اراجع فكري فيه **مسئلة** في الحال احتج
لمشهابان الوجود وصف مشترك فهو مغاير للماهية فاما ان يكون معدوماً
وهو محال لان الوجود لا يكون عين العدم واما ان يكون موجوداً فيكون
موجوداً بوجود اخر ويلزم التسلسل فثبت انه لا موجود ولا معدوم
وهو المحال اجاب فقال يجوز ان يقال ان الوجود موجود ولا يلزم التسلسل
لانه انما يلزم ان لو شاركت الوجود الماهية في امر ثبوتي وخالفها في امر ثبوتي
فاما اذا كان الاختلاف في امر عدمي فلا يلزم التسلسل وها هنا كذلك لان
الوجود في الوحدة وتخالفها بقيد عدمي وهو انه وحدة وان كان موجوداً ولكن
ليس معه شيئاً اخر والماهية الموجودة وان كانت موجودة ولكن لها مع
مسمى الوحدة امراً اخر وهو الماهية واذا كان الامر كذلك كم يلزم
ان يكون الوجود موجوداً اخر بل يكون موجوداً بنفسه غير ماهية وعلى هذا
التقدير ينقطع التسلسل **قال** وهذا يدل المساواة على ان الوجود وصف مشترك
فيه بين الموجودات **اقول** اذا سلمت ان صفة فهل يسلم ان للوجود
هوية يشير الذهن اليها ام لا هوية له فان قال بالثاني فذلك بقي لكون
الوجود صفة لا كل صفة فلها هوية وهي امرها مخصوص متعين وان قال

بالاول قيل له لو قلت ان الوجود الذي يشارك الماهية في الموجودية لا يجا
بنفها
الا بذلك العدمي الذي ذكرت ولم لا يجوز ان يكون مخالفها هويته وتشخصه
لان تشخص الهويات يستحيل ان يحصل في غيرها الا كان الشيء عن غيره
واذا خالفها هوية وشاركها في مسمى الموجودية وجب ان يكون موجودية
زايدة على هويته وعاد اشكال التسلسل ثم يقال له لتسلم ان ادلة كون الوجود
صفة مشتركة ادلة صحيحة اولا فان قال لا رجع عن قوله انا قد ساعدنا
على كون الوجود مشتركا وان قال نعم قيل له الجواب في الادلة العقلية ان يحرر
ويتفحص في بعض المواضع امر يجب لها ان يكون مطردة وجاريه في كل مجاريها
على السواء فان قال بالاول فذلك يفضي الى افساد الادلة العقلية كلها لانها من
في كل صوره مخصوصة من جزئياتها ان لا يطرد فهو هذا اسفسطة محضة وان
قال بالثاني قيل له فاذا سلمت ان الوجود فكيف يمكن بعد تسليم ما تقدم ان
لا يكون موجودا بوجود زايد أعليه وهل هذا الا تهافت من القول ونحن
نذكر من ادلة كون الوجود مشتركا دليلا واحدا ليعلم اذ مطرد في كل امور له تحقق
وحصول ما سواء كان وجودا او غير وجود وهو قولهم ان الموضوع يجب ان
يكون غير المحمول فلو كان كون السواد موجودا هو كونه سوادا لكان قولنا
المعنوي لا اللفظي ليلا يقال هذا تمسك بعباره السواد موجودا اجاز مجرى
قولنا السواد سوادا ومعلوم انه لا يجري مجراه لان احدهما مفيد والاخر غير
مفيد وهذا الدليل متحقق في الوجود فانه لو كان وجوده هو ذاته لكان لا فرق
ان يقال الوجود حاصل ومتحقق وبين ان يقال الوجود وجود ومعلوم بثبوت

الفرق بينهما ثم يكلف في احتجاجه فيقول ان هذا الجواب ماجود من مذهب
ارسطو واصحابه وهو ان الوجود مشترك ولكن الوجود الواجب يتفصل
عن وجودات الموجودات الممكنات بفصل سلبي وهو انه ليس عارض
لشيء من الماهيات ووجودات الممكنات عارضة كلها ولكنه لا يسمى
ها هنا لان الكلام في وجود السواد مثلا فيقول السوال الحقيقي في الخارج
ذات ووجود قايم بها فاذا اعتبر الذهن فقط الوجود المذكور فقط وحكم عليه
بانه حاصل في الخارج فقد شارك الحركة الحاصلة في الخارج في مطلق الحصول وامتاز
عنها بانه موجود وتلك حركة فقد تحقق الاشكال ولزم التسلسل فان ادان
ذلك الوجود المذكور اذا اعتبره الذهن على انفراده فهو ممتاز بانه ليس عارضا
لشيء من الماهيات كما قالت الفلاسفة في الوجود الواجب فهذا محال لانا فرضنا
انه عارضا وايضا فلو كان غير عارض لما جاز ان بعدم السواد المفروض لان وجوده
غير عارض والوجود غير العارض يستحيل ان يزول لان الوجود لا يصير عدما والا
فيلزم ان يكون وجود السواد هو حقيقة ذات الباري على قول الفلاسفة
من غير ان يمار احدهما عن الاخر بامر ما وكل هذا محال وان اراد بقوله
انه يمار بقيد سلبي وهو انه ليس معه غيره ان المفهوم من مجموع قولنا ماهيته
موجوده مفهوم مركب فهو غير المفهوم من قولنا الوجود وحده قيل
له ومن سلم ذلك ان لا نغاير الوجود فقط وقاس بينه وبين اعتبار قولنا ماهيته
موجوده فانا لا نوافقك على ذلك بل كما يعتبر الذهن قولنا ماهيته موجوده
فيحصل منه مفهوم مركب كذلك يعتبر قولنا وجود حاصل فيحصل منه مفهوم

مركب وما به الاشتراك غير ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيعود التسلسل
قال صاحب الكتاب وحاصل ادلة مثبتي الاحوال على اختلافها راجعة
الى حرف واحد وهو ان الحقايق مختلفة بخصوصياتها ومشتركة في عموماتها وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز ثم بينوا ان ذلك ليس بموجود ولا معدوم
فاثبتوا الواسطة **قال** وقد اعترضهم سماه الاحوال فقالوا هذا صحيح فيقتضي
ان يكون للحال حال الى غير النهاية لان هذه الاحوال التي اثبتها ارباب
لا شك انها مختلفة الذوات في خصوصياتها ومتساوية في عموم كونها احوالا وما به
المشاركة غير ما به المملوية فيلزم ان يكون للحال حال الى غير نهاية **قال**
وقد عجز الاولون والآخرون عن مثبتي الحال عن دفع هذا السؤال وعندي
انه غير وارد لان من اثبت الحال بين ان السواد والبياض مثلا يشتركان في
الوجودية ويختلفان في السوادية والبياضية وما به الاشتراك والامتياز
لا يجوز ان يكونا سلبيين فلا حرم اثبت هذا المستدل امرين بثوتيين
احدهما كونه سوادا والآخر وجوده اما الوجود والسوادية فهما يختلفان
بحقيقتهما ويشتركان في الحالية ليست صفة بثوتية لانه لا معنى للحال
الا ما لا يكون موجودة ولا معدومة وهذا الكلام
لم يلزم ان يكون الحالية صفة قايمة بالموجود فلم يلزم ان يكون للحال حال **فيقال** للحال
له هذه النتيجة هي قولك واذا كان الاشتراك واقعا في وصف سلبي لا تنتجها تلك
المقدمات لان الحال اذ كان لا معنى لها الا ما لا يكون موجودة ولا معدومة
لم يكن الحالية وصفا سلبيا بل يكون لا وجودية ولا عدمية لان لا تية هي كونها
حالا فهو مع نفسها فان كانت وجودية فالحالية وجودية وان كانت
عدمية فالحالية عدمية وان نتبت واسطة فالحالية واسطة فالمغالطة من كلمة
اسطها وذلك انه لما قال في الاول ويشتركان في الحالية لكن الحالية ليست
بصفة بثوتية اسقط كلمة لو قالها لانكشف والكلمة ان يقول ولا عدمية فان قلت
هب ان الحالية كما تريد واسطة لكن العرض يحصل مع ذلك لانها اذا كانت واسطة
لم تكن بصفة قايمة بالموجود فلم يلزم ان يكون للحال حال **قلت** لم قلت
انها لا تكون صفة قايمة بالحال مع فرضنا اياها واسطة بين ذلك اصل الاستدلال
على اثبات الاحوال ما قد ذكره المصنف وهو ان السواد والبياض يشتركان
في الوجودية ويختلفان في السوادية والبياضية وذلك يقتضي ان يكون الوجودية
امرا قايما بالسوادية نعم السوادية والبياضية معا ومعلوم ان الوجود عند هؤلاء
اصحاب هذه الاحوال خارج وهو واسطة وهو قايم بالسواد فكيف يمكن ان يكون من

الواسطة صفة قايمة بالموصوف واصل الاستدلال مبتنى عليه فنسبه الحالية الى
الاحوال كنسبة الوجود والامور العامية الى الانواع المختلفة فكما ان الامور
العامة والوجود صفات قايمة بموصوفاتها وتلك الصفات احوال ولم تمتنع
مع كونها واسطة بين الوجود والعدم ان يكون صفات قايمة بموصوفات كذلك
لا يستحيل ان يكون الحالية بالنسبة الى الاحوال صفة قايمة بموصوف وان كانت
واسطة لا موجودة ولا معدومة وبالجملة فقد ظهر انه رام قطع التسلسل من حيث
توهم ان كون الحال حالا امر سلبي محض وقد بينا ان ذلك دعوى لم يدل عليها
سياقة الكلام ومقتضى الادلة التي بذكرها منبتوا الاحوال ان تكون الحال حالا و
كان الحال مع كونها واسطة لم تمتنع قيامها بموصوف فكذلك كون الحال حالا مع
كونها واسطة لا يمتنع قيامها بموصوف وحينئذ يعود التسلسل جذعا قال
صاحب الكتاب وقد احتج مثبتو الحال بان العلوم المتعلقة بالمعلومات المختلفة
مختلفة نقرا نا بجد العلم يجد تندرج فيه تلك العلوم المختلفة بكلها والمجدد ليس
هو اللفظ بل المعنى فالعلمية وصف مشترك فيه بين تلك الماهيات المختلفة
فان كان ذلك الوصف موجودا لزم قيام العرض وان كان معدوما فهو باطل لانا
نعلم بالضرورة ان ذلك الامر المشترك فيه ليس سلبا صرفا فاذ هو صفة
لا موجودة ولا معدومة ثم قال وقد اجابت الفلاسفة عن هذا فقالوا
لاجناس والفصول التي يتقوم بها الانواع البسيطة في الخارج موجودات في
الاذهان لا في الاعيان قال والاعتراض عليهم ان الحكم الذي هني انكانه
مطابقا للخارج عاد كلام مثبتوا الاحوال والا فهو جهل ولا غيره به اقول ما

بالجهل

بالجهل يعني بان التصور الذي لا يكون مطابقا للخارج امر يعني به انه الاعتقاد
الذي لان يكون مطابقا للخارج فان اراد الاول كان كما قال ان لم يكن التصور
الذهني مطابقا لها في الخارج لم يكن مطابقا في الخارج وذلك الزام الشيء على
نفسه بتغير العباره فقط وان اراد الثاني فنقول له هذا امر لا يتحقق
الا في الاعتقاد ان وهي امور تصديقية اذ احد من الذهن بها ولم يكن
مطابقة الخارج كانت جهالات فكانت فاسدة لا عبرة بها لان الذهن
حر بان الاحر في الخارج كذا وليس هو في الخارج كذا فكان كاذبا واما التصور فهو مجرد
ارتسام الصورة في الذهن فقط والاحكم فيه اصلا لا بسلب ولا بايجاب فلا
يفتقر الى ان يكون له في الخارج ما يطابقه وكذلك كان الباري تعالى قبل خلق الاشياء
بتصورها وليس ذلك التصور جهلا لعدم تحقق ما يطابقه في الخارج قال مسئلة
في ان الظلمة هل هي بثوبة امر لا الاقرب انها عدم التصور الضوء عن
ما من شانه ان يكون مضيا لان في الليل اذا جلس واحد عند النار واخر بعيد
عنها فالبعيد يرى ما كان قريبا من النار ويرى الهوا المتوسط بينهما مضيئا و
القريب لا يرى البعيد عنها ويرى ذلك الهوى مظلما فلو كانت الظلمة صفة
بثوبة قايمة بالهوا لما اختلفت الحال اقول هذه الدلالة بعلس عليه في الضوء
صفة ثبوتية قايمة بالهوى لما اختلفت الحال فكلما يعد به لنفسه يعتذر به خصمه
عن الظلمة مسئلة في ان الحركة امر ثبوتي قال الجوهر يحرك بعد ان
لم يكن متحركا فيتغير من امر الى امر والتغير ليستدعي وجود الصفة ثم سئل نفسه
عن كون الباري تعالى عالما وراينا بانه يتجدد ولم يكن ومع ذلك لا يستدعي ذلك

وجود الصفة **واجاب** فقال التغير في الاضافات لا يوجب تغير الذات والصفات

اقول الخصم ان يقول انا لا اعقل من تحرك الجسم الا اضافة بينه وبين مكانه حسب ما اعقله من العالمية انها اضافة بين العالم والمعلوم فان كانت اضافة العالمية لا تدل على شئ وجودي يتغير ويتبدل فكذلك الحركة والسكون وكذلك بعض المطلوب في هذه المسئلة وان كانت اضافة العالمية امرا وجوديا لتغيرها فذلك اعتراف بان ذات الباري تعالى يتجدد فيها حوادث على مرور الزمان وهو خلاف قولكم **مسئلة** في ان البنية هل هي شرط لوجود الحياة او لا اجمع على انها ليست بشرط فقال القدماء يجوز الاجزاء اما ان تكون حياة واحده او القايم بكل جزء حياة على حده والاول يقتضي حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة وهو محال والثاني محال لان الاجزاء متماثلة فلو وقف جواز قيام الحيوة بجزء منها على قيام حيوة اخرى بجزء اخر لكان الاخر من الجانب الاخر كذلك فيلزم منه الدور وهو محال **اقول** لم لا يجوز ان يكون قيام كل جزء من الحيوة بكل جزء من البنية مشروطا بقيام عين جزء الى اخره والجزء الاخر من الجانب الاخر كذلك ولا يكون دورا لانها تكون امورا متلازمة في رتبة واحدة لا يتقدم بعضها على بعض كالمتصاحفين ومعلولي العلة الواحدة والدور انما يلزم اذا كان هناك ترتب ويتقدم عقلي فيلزم حينئذ ان يكون الشئ متقدما على نفسه فاما اذا فرض التساوي والملازمة فانه لا يصح وجود اجزاء الحيوة الا دفعة واحدة فلا يلزم الدور **مسئلة** اذا جعلناه العلم في ان العلم الواحد هل يتعلق بمعلومين **قال** اذا جعلناه العلم هو التعلق لم يصح ذلك وان جعلناه معنى يوجب التعلق جاز ذلك كالعلم المتعلق بمصادة السواد

البياض فانه يتعلق بهما لما تعلق بالمضادة بينهما بطلق المضادة وليس كلامنا في ذلك العلم بل في العلم المتعلق بالمضادة بينهما **ثم قال** فقد فضل بعض المجوزين وقال كل معلومين يصح ان يعلم احدهما مع الذهول عن الاخر يجوز ان يعلمهما بعلم واحد **قال** وهذا التفصيل باطل لان العلم بحقيقة السواد للبياض لما ثبت انه متعلق بالسواد والبياض ويصح ان يعلم البياض مع الجهل بالسواد فقد تعلق ذلك العلم بامرين يصح العلم باحدهما مع الجهل بالاخر **اقول** ان صاحب هذا القول المفصل لا يلزمه هذا الكلام لانه السواد وان جاز ان يعلم مع الجهل بالبياض لكن لا يجوز ان يعقل عن احدهما حال العلم بالمضادة بينهما فان اعتبرت العلم بالسواد والبياض لم يجز اعتبارا لمضادة لم يجد ما استدل به على تعلق علم واحد بهما فانك انما استدللت على ذلك في حال يخصوصة وهي ان يتعلق العلم بالمضادة بينهما فيستلزم هذا العلم بالمضادة بينهما فمتى فرضت زوال المضادة واحدهما مفترقين فقدت الدلايل على تعلق علم واحد بالمعلومين على ان الاستدلال في نفسه ليس بواضح وهو شئ قد يصح ان يقال في العالم لا في العلم انما في العالم فانه لو لم يكن العالم بمضادة السواد والبياض لما كان عالما بالمضادة التي بينهما لانه ان لم يكن شاعرا بهما لا بالاضافة المخصوصة بينهما فان الشاعر بالاضافة شاعر بالمضافين لم يكن شاعرا بهذه الاضافة بل عسى ان يكون شاعرا بالمضادة مطلقة كلية وذلك محض تصوره وليس كلامنا فيه بل في كون احدهما مضادا للاخر وهو تصديق فاحد البابين غير الاخر واما انه لا يظهر في العلم كظهوره في العالم فلا نسلم

الجايز ان يكون ثلثه علوم متعلقه بثلثة معلومات والمعلومات هي السواد
والبياض والمضاده التي هي اضافه بينهما والعلوم الثلثة تتعلق بهذه المعلومات
الثلثة لكن يجوز وجود علمين منها وهما العلم المتعلق بالسواد والعلم بالبياض
بدون الثالث فهو العلم المتعلق بالمضادة ولا يجوز وجود هذا الثالث الا مع
وجود ذلك العلمين فتوهم من هذا الارتباط ان العلم المتعلق بالمضاد هو
بعينه المتعلق بالمعلومين الاخرين ولا يكون الامر كذلك بل كما صورناه
واذا احتمل ذلك سقط الاستدلال **مسئله** في حقيقة القدرة ذكر ان
القدرة عند المتكلمين هي امر باعتبار يتميز حركة المختار عن حركة المرتعش ثم
تكلم على اصحابه ثم **قال** الاصحابنا متى يثبت هذا الامتياز عند استواء
الدواعي ام عند رجحان احدهما على الاخر والاول محال لان عند الاستواء
يمتنع الفعل ومع الامتناع لا يثبت المكنة والثاني محال لان حصول الترجيح بحب
الراجح وبمنع المرجوح وعلى هذا التقدير لا يثبت المكنة **اقول** ان هذه الشبهة
هي شبهة الداعي وهو مشهوره ويوردها المخالف على وجوه كلها ترجع في
التحقيق الى وجه واحد وقد تكلمنا عليها في كتبنا الكلامية واعلم ان هذا الرجل
اذ تكلم على المعتزلة اعتمد على هذه الشبهة ولم يقبل قولهم ان القادر عليها
فان الفاعل له ان يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح فهو في هذا الجواب يرجح
احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح وادعى ان هذه مخالفه الضرورة واذا
حكى هذه الشبهة من الفلاسفه في نفي اختيار الباري تعالى اقتصر في الجواب
كاصحاب اليسى على انه عاما وبالجمله فانه لا يصح ان يجمع بين اعتقادي المتكلمين

والفلاسفه بل لا بد ان يكون اما متكلما واما فلسوفا فليعرفنا من اي القبيلين
هو ولا يكون كالنعامة لا طير ولا حمل **مسئله** في ان القدرة هل مع الفعل
او لا احتج اصحابنا بان الكافر مكلف بالايمان فلو لم يكن قادرا على الايمان
وهو كافر لزم تكليف ما لا يطاق واعترضهم **فقال** هذا وارد عليكم لان
حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل وحال حصول الفعل لا قدرة له عليه ثم
سال نفسه عن هذا فقال ان المعتزلة يقولون ان المكلف ليس مامورا بان
يأتي بالفعل في الحال بل بان يأتي به في ثاني الحال فقد اندفع عنهم الالزام **واجاب**
فقال هذه مغالطه لان كونه فاعلا للفعل اما ان يكون هو نفس صدور الفعل عنه واما
ان يكون امرا زايدا عليه فان كان الاول استحال ان يصير فاعلا قبل دخول الفعل
في الوجود واذا كان كذلك استحال ان يقال انه مامور بان يفعل في الحال فعلا لا يوجد الا
في ثاني الحال وان كان الثاني كانت تلك الفاعلية امرا حادثا فيفتقر الى الفاعل الكلام
في كيفية فعلها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل **اقول** قلنا انه مامور بان يفعل
في الحال فعلا لا يوجد الا في ثاني الحال لكان كلامنا مغالطة كما ذكرت ولكنا لم نقل
ذلك اللهم الا ان يجعل في من صله مامور ومتعلقه به لا بان يفعل فيكون التقدير
انه مامور في الحال بان يفعل فعلا لا يوجد الا في ثاني الحال كما يقول عجبت من ضرب
زيد امس عمرا اليوم ويكون الظرف معمولا للمصدر ان ساعدت الصناعة
النحوية على صحة هذه المسئلة والذي يقوله انه مامور الان بان يفعل في الوقت
الثاني فالامر تحقق الوقت الاول وفيه ايضا تحققت القادرية والفعل وقع
في الوقت الثاني ولا يصح تحقق القادرية فيه لانه وقت وجود الفعل والقادرية

لا متعلق بامر موجود لان في تاثيرها تاثير مفرد يخالف تاثير العلل فلا يقارن آثارها
كما يقارن آثارها كما يقال العلة المعلول وسياق كلام هذا الرجل يلوح المغالطة
فيه لان بنا مثله انني تأمل لانه سئل فعال هل الفاعلية نفس صدور الفعل
عنه ام امر زايد فقلنا بل نفس صدور الفعل عنه نحل فقال هذا يستحيل ان
يصير فاعلا قبل دخول الفعل في الوجود فقلنا نعم كذلك هو فقال واذا كان
كذلك استحال ان يقال انه مامور بان يفعل في الحال فعلا لا يوجد الا في
ثاني الحال وهذا الكلام مقطوع لا ينطبق على الاول ولا كانت صوره السوال
الذي هذا الكلام جوابه ان الكلف مامور ان يفعل في الحال فعلا لا يوجد الا
في ثاني الحال وددت له ان لا يكون قال هذا الكلام فاني لا ارتضيه لمثله واجبة
لاصحابه فقال القدرة عرض فلا يكون باقية فلو تقدمت على الفعل لا
يستحيل ان يكون قادرا على الفعل لان حال وجود القدرة ليس الا عدم الفعل
والعدم المستمر يستحيل ان يكون مقدورا وحال حصول الفعل لا قدرة اقول
اما اولا فلم يثبت ان الاعراض باقية وهو في كتابه هذا قد صرح في ادلة اخرى
على امتناع بقاء الاعراض واما ثانيا فلان هذا الكلام من يتوهم ان القدر
عند اصحابنا كالعلل ويسومهم ان يجروها مجرى الموجبات ويستبعد منه
ان يكون تاثير قط الا التاثير الايجابي واصحابنا لهم مذهب مفرد في هذا الباب
وقول مفرد يعرفه من يعرف اقوالهم والتاثير عندهم على ضروب فيها تاثير العلة
في المعلول ولا يكون الا في اثر واحد لكن العلم عندهم لفظ موضوع لمعنى جلي في محل
فاوجب له صفة كان الكون عندهم الحال في الجوهر يوجب صفة الكائنية و

منها تاثير السبب في المسبب لا يفارقه وان كان موجبا كالنظر مع العلم فانهما
لا يجتمعان معا واحدهما يوجب الثاني ومنها تاثير القدرة وتاثير القادر
لذاته هو نوع اخر من التاثير خارج عن التاثير الايجابي ويتصور منه تاثير على وجه
الصحة وعندهم ان القدرة الموجودة الان تقع بها في الثاني معدومة ويكون
وقوعها على وجه الصحة لا على وجه الوجوب ولهم في هذا نظر طويل وبحث
متشعب والمقصود انهم يقولون له لا نسلم انه لو تقدمت القدرة على الفعل لا
يستحيل ان يكون قادرا على الفعل فانما قولك لان حال وجود القدرة ليس الا
عدم الفعل والعدم المستمر يستحيل ان يكون مقدورا فمن الذي قال لك ان العدم
ينبغي ان يكون للمقدور وهذا انما فلسفة لانك تظن انه لا قدرة الا ومعها مقدور
وهم لا يقولون ذلك بل يقولون حال وجود القدرة ليس الا عدم الفعل وليس العدم
هو مقدورها بل هي قدرة على الواقع في الوقت الثاني واذا وقع الفعل في الوقت
الثاني لم يكن القدرة حينئذ موجودة فحكم القدرة عندهم بحسب حكم العلة لان العلة
يقارنها معلولها على نعت الايجاب ولا يصح ان يكون الا كذلك والقدرة
يتأخر عنها مقدورها على نعت الايجاب ولا يصح ان يكون الا كذلك
هذا اشرح مذهبهم ومن يتكلم على قوم ينبغي ان يكلمهم على قواعدهم
او يتعرض لبعض تلك القواعد من اصولها وبالجملة فنحن الان نقول له لم قلت
انه لا يمكن ان يكون في الموجود حقيقة مخصوصة بتاثير عنها اثارها ويكون
تلك الا الاثار حاصلة عنها لا على نعت الايجاب ان كان هذا ضروريا
البطلان فانا لا نجده من عقولنا وان كان منعكسا فاين البرهان ثم ذكر احتجاج

اصحابنا بقولهم لو وجبت القدرة ان تكون مع الفعل لزم اما قدم العالم او حدوث
قدره الباري تعالى لانه عند المخالفين قادر بقدره وهذا الزام استدلال ويحتاج
فيه الى بيان مقدمه لابد منها وهو انه لو وجبت في قدرنا ان يكون مقارنه
الافعال لما كان ذلك الوجوب الا لكونها قدرا لاغير **واجاب** فقال المؤثر
في وجود افعال الله تعالى وهو تعلق قدرته بها زمان حدوثها واما التعلقات
السابقة فلا اثر لها البته وهذا لا يمكن تحقيقه في قدر العبد لانها غير باقيه
يقال لهذا الكلام مستدرك من وجوه احدها انه مبني على ان بين
القدره والمقدور تعلقا اريد من صحه وجوده المقدور بها وهذا غير معقول
لا مدلول عليه **وثانيها** انه لو ثبت ان بين القدرة والمقدور تعلقا سالناه عن
تعلقات قدره الباري تعالى هي قديمه لقدرة او متجدده سببا فسالا الى اول فان
كان الاول عاد الاشكال في انه لما ذا لم يوجد الفعل قبل ان وجد وان الثاني
ففي ذلك قول بحوادث لا اول لها **وثالثها** انه لو سلم جواز حوادث لا اول
لها لقيل لم هذه التعلقات المفروضه كلها متماثله او مختلفه والثاني محال لان
كلامنا في تعلقات القدرة الواحدة مقدور واحد لان تعلقات القدرة بمقدورات
مختلفه والاضافات انما يختلف باختلاف مفروضاتها فاذا اخذت مفروضاتها
لم يختلف والثاني يلزم فيه الاشكال لان تعلقات القدرة القديمه فيها لم تزل
الى الان اذا كانت لا يقتضي وجود المقدور فلاي حال وجد الان مع ان التعلق
المتجدد الان غايل للتعلقات التي قبله فقد بطل في هذا قولهم ان المؤثر في وجود فعله
تعالى تعلق قدرته بوقت حدوثه واما التعلقات السابقة فلا اثر لها البته ان قيل

يجوز ان

يجوز ان يكون مجموع التعلق الحادث وزمان الحدوث للمخصوص هو المؤثر في وجود المقدور ومن قبل هذا الزمان المخصوص لم يكن هذا الزمان حاصلا فلم يوجد المقدور قبل هذا الباطل اما اولا فلان الازمنه متماثلة لانها مقادير الحركة من حيث هي حركة لا اختلاف فيها فمقاديرها لا اختلاف فيها فلو كان زمان ما علة او جزء من علة وجود المقدور لوجب ان يوجد قبل هذا الزمان وانا ثانيا فلانا نتكلم في الزمان **فيقول** هذا الجزء المفروض من الزمان لم حدث حيث حدث ولم يحدث من قبل ولا يمكن ان يقال التعلق المخصوص مع زمان الجزء من الزمان اقتضى حدوث حيث حدث لان الزمان لا يكون حادثا في الزمان فان لوحصول هذا الجزء الزمان بعد جزء زماني يغني عن المقدار لم يكلمنا كلامنا هم في اول جزء احدثه الله من الزمان **فيقول** هذا المقدور الحادث لم حدث ولم يحدث من قبل وايمكن حينئذ ان يوجد في علة حدوثه كونه مسبوقا بزمان لانا قد فرضناه اول الزمان **مسئلة** في القدرة هل يتعلق بالضدين ام لا احتج على انها لا تتعلق بالضدين فقال المقدور عباره عن الممكن ومفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذلك **اقول** ان القوم الذين اختلفوا في هذه المسئلة انما اختلفوا في امر غير ما طلبه وذلك انهم اتفقوا على ان القدرة بمعنى يوجب التمكن واختلفوا هل هذا المعنى يتعلق بالضدين ام لا فاما مفهوم التمكن فلا ريب ان التمكن من احد الضدين غير التمكن من الضد الاخر لانه لو كان هو هو لكان احد الضدين هو الضد الاخر مثال ذلك الكلام في العلم فان من جعله نفس الاضافة قال ان العلم

بكل معلوم غير العلم بغيره لانه لو كان هو هو لكان احد المعلومين
هو الاخر وهو محال والذين قالوا انه معنى يوجب الاضافة هم الذين
اختلفوا هل ذلك المعنى يجوز ان يتعلق الواحد منه بمعلومين امر لا
فى ان الادراك عند سلامة الحاسة وتكامل الشرايط المشهورة وحضور
المدرك هل هو واجب امر لا احتج على انه غير واجب بانا نرى الكبير من البعيد
صغيرا وما ذاك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع استوائها
باسرها فى كل الشرايط . انا لو كنا عند البعيد نرى نصف الجسم الاعلى
مثلا ويخفى عنا نصفه الادنى او نرى ثلثه ويخفى عنا ثلثاه لكان هذا الا
حتجاج جيدا ولكن الواقع كذلك بل الجسم اذا تزايد بعده عنا خفيت
خفيت الاجزاء الصغار المتصلة كاصابع الانسان مثلا وما قبيل من المعانى
اللطيفة والتقوش والنقط وكل ما يكون من هذا الجنس اللطف او صغر
فانه يخفى قبل خفاء ما هو اكبر فاذا تمادى فى البعد اذا تصاغرت جملته
وهى على ما هى عليه اعنى انا نرى الجملة من حيث هى جملة ولكنا نراها
صغيرة ولسنا نعدم منها او نفقد قطعة معينة كما نفقدها لو حال بيننا
وبين نصف الجسم مثلا حجاب كثيف ولعل السبب المحقق فى هذا ان
المقدار عرض حال فى هذا الجسم ولا استبعاد ان يكون الحس النظرى
يدركه فى البعد المعتدل على حقيقة ادراكا صحيحا ويكون زوال الاعتدال
البعد مؤثرا فى تناقص المقدار من حيث هو مقدار عند الحس النظرى
الى ان يفرط البعد فينتهى الامر الى خفائه عنه بالكلية واذا لم يكن هذا

مستحيلا

مستحيلا وقد وجدنا الواقع كذلك وجب ان يعلله بروان لم يعلم لماذا كان
البعد المفرط مؤثرا فى تصاغر المقدار عند الحس واجيب ايضا بانا لما رأينا الجسم
الكبير فقد رأينا كل واحد من اجزائه مستحيل ان يكون رويته كل واحد من تلك
الاجزاء مشروطا برويته ذلك الجزء الاخر والا وقع الدور فرويته كل واحد منها
غنية عن رويته الاخر الجواب ان هذا الكلام محتاج الى تتمة وهو ان يقال
لكنا لا نرى الجزء المفرد اذا كان غير مؤلف مع غيره قلنا ان رويته ما قد تكاملت
شرايطه وامتنعت موانعه غير واجبة وهذه الشبهة غير لازمة لانا لا نسلم انا اذا
رأينا الجسب فقد رأينا الاجزاء وانما نرى العظم والمقدار ويدرك الحس شيئا
واحدا متصلا وليس عندك اجزاء منفردة كل واحد منها مجاور للاخر وعلى انه لو
ادرك الحس الاجزاء التى ركب الجسم منها لكان لقايل ان يقول لم لا يجوز ان
يكون رويته كل جزء واحد من الاجزاء مشروطة برويته الاخر ولا يلزم الدور لان
الرويته للكل يحصل دفعة من غير ان يتقدم رويته بعضها على رويته بعض والشروط
انما يلزم فيها الدور اذا اخذ فيها قيد التقدم كما يقال دخول زيد الى الدار مشروط
ان يدخل قبله عمرو ودخول عمرو اليها مشروط ان يدخل قبله زيد فهذا يمنع من دخول
قبله زيد فهذا يمنع من دخول احدهما البته واما اذا قيل دخول كل واحد
منهما مشروط بدخول الاخر فانه اذا دخلا معا صح ذلك ولم يسأ دخولهما
ذلك الاشتراط وايضا فلم لا يجوز ان يكون ذات كل واحد من تلك الاجزاء
شرطا فى صحة رويته الجزء الاخر واذا كان كذلك كان اندفاع الدور اظهر لان كل
واحد من الاجزاء قد صارت له جهتا ذاته وصحة رويته فذاته صحة رويته غير وصحة رويته

معلولة لذات غيره **مسئلة** في استحالة انتقال الاعراض احتج على ذلك الانتقال
عبارة عن الحصول في الجزء الاخر وانما يعقل ذلك في الجوهر **اقول** هذا ضعيف
جدا لان لقايل ان يقول لم جواز ان يحصل السواد المخصوص في محل بعد حصوله
في محل اخر ولا يسمى ذلك انتقالا لانك في هذه الحجة ما عولت الا على مجرد
اللفظ والعبارة واعلم ان هذا البحث عند التحقيق ساقط عند الاشعرية
لانهم يقولون باستحالة بقاء الاعراض وما يستحيل انتقاله في محل الى محل
الوقت الثاني بعدم بالضرورة والمعدوم لا ينتقل لانه سلب محض وفي الوقت
الاول يستحيل عليه الانتقال لانه في الوقت الاول حاصل في المحل الذي حدث فيه
فلو كان هذا الوقت ايضا بعينه صلة في محل اخر لكان للشئ الواحد في الوقت
الواحد حاصلا في موضعين وهذا محال بالبديهة **مسئلة** في بقاء الاعراض
حكى ادلة اصحابنا على استحالة بقايها واعتراضها ثم احتج للقايلين بجواز بقائها
فقال انها ممكنة الوجود في الزمان الاول فيكون كذلك في الثاني اذ لو جاز ان
ينقلب الممكن لذاته في زمان ممتنعا في زمان اخر لجاز ان ينقلب الممتنع في زمان
واجبا في اخر وعلى هذا يجوز ان يكون العالم قبل وجوده ممتنع الوجود لعينه ثم
انقلب واجبا لعينه وعلى هذا التقدير يلزم نفي الصانع تعالى **اقول** ان هذه
الحجة لا يحتج بها اصحابنا لانها لو صحت لاصحت صحة بقاء الاصوات وهي عند
اصحابنا مستحيلة البقاء والحق في نفسها باطلة لان لقائل ان يقول هذا الاستدلال
لا ينتج بقاء الاعراض بل ينتج انه ممكن الوجود في الوقت الثاني وانا لا اخالفني
ذلك لاني اقول انه مستحيل الوجود في الوقت الثاني لم يعني القول بانه لو اراد

الفاعل

الفاعل ايجاده في الوقت الثاني لم يعني القول بانه لو اراد الفاعل ايجاده في الوقت
الثاني لوجد كما انه ليس اذا اراد الفاعل ان يوجد ثاني القديم في الوقت الثاني وجد
كما مستحيلا في نفسه فانا انما احلت البقاء وهو استمرار الوجود زمانين متصلين ولم
اقل انه غير ممكن الوجود في الوقت الثاني وبين قولنا هو مستحيل استمرار الوجود في و
قتين او زمانا متصلة وبين قولنا هو مستحيل الوجود في الوقت الثاني فرق ظاهر
واذا كان كذلك يلزمني قولكم لو جاز ان ينقلب الممكن لذاته في زمان ممتنعا لذاته
في زمان اخر لجاز كذى وكذى لاني لم اقل ذلك فيلزمني عليه وما الرمتموه وهذا
التحقيق يظهر ان احد الاعتراضات التي اعترض بها على دليل الاشاعرة
في استحالة البقاء على العرض ليس بلازم وهو قوله لم لا يجوز يبقى العرض ازمنة ثم
بانتهي الى حال يجب فيها عدمه لذاته فلا يحتاج الى معدم كما قلتم انه جايز الوجود
في الزمان الاول ثم انقلب ممتنعا في الزمان الثاني **مسئلة** في التاليف هل
يحل محلين ام لا **قال** ان باهاشم وافق على امتناع الحلول في ثلثة مطالبة
بالفرق **اقول** ان اصحاب ابي هاشم قد اعتذروا عن ذلك بما هو
مشهور من اقوالهم وهو انه لو جاز ان محل في الاجزاء الثلثة فصاعدا تاليف احد
الجازان ينفصل من الجبل العظيم مقدار الانملة فيتهافت الجبل جمعه حتى يصير
جزء لا يتجزء وهذا محال **قال** واحاله صعوبة التفكيك على الفاعل المختار
اولى من الزام هذا المحال يعني حلول العرض الواحد في محلين **اقول** ان احالة
صعوبة التفكيك على الفاعل المختار يقتضي ابطال الادلة والتعليلات كلها مثاله
انه قيل هذا الكلام بمسئلتين قد استدل على ابطال الشعاع فقال لو كانت الا

بصار لخروج الشعاع لوجب تشوش الادراك عند هبوب الرياح وايضا فانه
كان يستحيل برى نصف السماء لامساع ان يخرج حد فتنا ما يتصل بكل هذه
الاجسام واستدل على انه لا يشترط في السمع وصول الهواء الحامل للصوت
الى الصماخ فانا نسمع كلام من يحول بيننا وبينه الجدار ولو كان ذلك شرطا
لوجب ان لا يسمعه لان الهواء النافذ في مسام ذلك الجدار لا يبقى على الشكل
الاول الذي باعتباره كان حاصلا للحروف وفي كبار من امثال هذه الادلة على
امثال هذه الاحكام الكسر الواسع فان حللنا نظام الاستدلالات العقلية
وقلنا لعل لاعال صعوبة الفكيك على الفاعل المختار ولا نعلل ولا نستنبط
لها بالعقل امرا نقتضيها فليقل له اقاويل لم لا يكون الفاعل المختار منع
الرياح من تشويش الشعاع ولم يكون الفاعل المختار اوجد في العين شعاعا كثيرا
اخرج منه ما يتصل السماء ولم ولم لا يكون الفاعل المختار اوسع مسام الجدار حتى
دخلها الهواء الحامل للصوت على شكله الاول من غير ان يضطرب ولا يتشوش
ويقضي ذلك الى افساد الادلة واطراح النظر العقلي واعلم ان هذا الرجل قليل
على الانصاف لانه يستدل على الف حكم من الاحكام بامثال هذه الادلة
ولا يخطر له الفاعل المختار بيال اصلا فاذا استدل اصحابنا في الحكم النادر بمثل هذه
الادلة صار الفاعل المختار اليه اقرب من حبل الوريد فيترك النظر ويقول
لم لا يكون ذلك من اثار الفاعل المختار ولا فرق عندنا بين من قال لا يستبعد
اصعوبة تفكيك الحصاة وسهولة تفكيك الهواء الى امور راجعة اليهما واجعلوا
ذلك الفاعل المختار فقط وبين من قال لا حرارة في النار ولا برودة في الثلج ولا

حلاوة في العسل ولا حسن عند ملاقاة هذه الاحكام فهو شئ حدثه الله عندها بجرى
العادة وكل هذا عندنا فاسد قال ونوع من الفسطة مسئلة في جواز خلو الا
جسام عن الاون والطعوم استدل على ذلك بان الهوى لا طعم ولا لون
اقول الاستدلال لا يصح على اصوله لانه لا يوجب ادراك ما يصح ادراكه
مع سلامة الحاسة وبكامل الشرايط فمن الجايز على اصله ان يكون للهواء لون
ولا طعم ثم يدركهما لانه لم يخلق لنا ادراكهما وانما هذه الدلالة يصح
بنا على مذهب الادراك وقولهم بوجوب الاحساس عند صحة الحاسة وتكامل
الشرايط المشهورة مسئلة في ان الاجسام مركبة من اجزاء لا تتجزى
فاما ان يكون الذي رايناه جسمية او عرضا هو طويلا وعريضا باطلا لانا نرى هذا
الطويل حاصلا في الجزء وذلك لا يعقل في العرض فثبت الاول وفي ذلك كون
الجسم مركبا من حيث كان جسما حسما اقول ان مخالفه هذه المسئلة الى
في بديهتها ان المقدر لا يكون الا جسما وان الجسم يلازم الحصول في الجزء
تبهت وعلمت ان هذا جسم وهذه العلوم تحصيل كلها دفعة واحدة
لانها علل ومعلولات فهي مقارنة في الوجود لا بتاخر بعضها عن البعض
والحاصل المدرك في الحس ليس الا الامتداد فاما الجسم من حيث كان
جسما فمعلوم من النفس لا مدرك من الحس والمستدل مدفوع الى افساد
هذا الاحتمال ليصح مذهبه ولي في هذه المسئلة كلام مستقصى ونظر طويل
ذكرته في كتاب العيقري الحسان مسئلة في الخلا استدل جوازه بان الجسم
اذا انتقل الى مكان فالمكان اما ان يكون خاليا وهو المطلوب او مملوا فان

لم ينتقل الجسم الذى فيه لزم التداخل وان انتقل فاما ان ينتقل الى مكان
الجسم الاول فيلزم الدور الى مكان جسم اخر والكلام فيه كما فى الاول فيلزم
اذ تحركت سمك ان تدافع جملة كثرة العالم وهو باطل **اقول** لم لا
يجوز ان يتحرك فليعمل فى حركته دائرة ويكون انتقاله لامكان الجوهر الذى
عن يساره حال انتقال الجوهر الذى عن يمينه الى مكانه وذلك لان الجوهر يفرضها
شكلا دائريا فاذا تحرك الواحد منها الحيز الذى كان فيه الجوهر الثانى الذى كان
عن يساره وشغل الثانى حيز الثالث والثالث حيز الرابع كذلك الى ان ينتهى الامر
الى الجوهر الذى كان عن يمينه فليشغل هذا الجوهر الاول ويكون هذه الحركات
وشغل الاخيار فى وقت واحد لانها علل ومعلولات كالحلقة من الحديد اذا
علمنا على جزء منها مقدارا وهى فى مكانها فانه ينتقل ذلك الجزء الذى
علمنا عليه الى المكان الذى يليه والذى يليه الى الذى يليه هكذا حتى يحصل
الجزء الذى كان عن يمين الجزء الذى علمنا عليه فى جزء والكل فى وقت واحد
لانه لو لم يكن فى وقت واحد لزم التفكيك فى اجزاء الحلقة وايضا كان يلزم ان يتخلف
المعلول على علته وهو محال فثبت ان الدور الذى الزمه هذا المتكلم ليس بلازم
وايضا فلقايل **ان يقول** وما المانع ان يتحرك كرة العالم عند تحرك المحور
قلت اذ ذلك باطل والقول فى السمكة يتحرك فى الماء فانها تتحرك الى مكان ندفع عنه ما كان
فيه من الماء وذلك الماء المشار اليه يتحرك الى مكان ما اخر هكذا ابدا الى ان يتحرك
البحر كله **شبهة** الخلا يحتمل التقدير فيكون مقدرا **جوابه** لانسلم انه يحتمل
التقدير على الحقيق بل على سبيل التقدير كما انا نقول لو كان نصف قطر العالم ضعف

ماهو

ماهو الان لكان المحيط واقعا خارج العالم لكن لما كان ذلك على سبيل التقدير
لم يلزم من كون مقدار خارج العالم فكذى هاهنا **اقول** للخصم ان يقول الفرق
بين الموضعين ان تقدير وقوع المحيط خارج العالم على تقدير ان يكون نصف
قطر العالم لما اضعف ما هو الان تقدير وهمى كاذب لانه يستحيل ان يكون خارج العالم
جسم فهو عندنا مثل تقدير ان واجب الوجود غير موجود وان ذاته توجب له
صفة الجاهل لا صفة العالم فان هذه تقديرات وهمية كاذبة لا يبنى عليها امر
ولا يقتضى فرضها صحة شئ وبثوته اما فرضنا دارا مربعة وبين حيطانها الاربعة
بعد خلا وهو عدم محض فانه محال لان ذلك الخلا امر حاصل واقع قد حصرته
الحيطان الاربع وانتم يقولون انه عدم محض ونحن يقول لا يمكن ان يكون هذا
الحاصل الواقع المحصور بين الحيطان الاربع عدما محضا وسلبا صرفا لانه يحتمل
التقدير بان يقول الى هذا الحد يمكننا ان يخرج جناحا من هذا الحايط ثم يقول
وهذا الجناح لا يتسع لدون هذا الحد بل يتسع ما دون هذا الحد لجناح اصغر
ايضا يقول هذا الخلا مربع لان الحيطان مربعة فلو كانت مستديرة كان الخلا
مدورا ولو كانت مثلثة كان الخلا مثلثا فهو اذا القابل للمقادير المختلفة ولا شئ
من العدم الصرف كذلك فهو اذا ليس بعدم بل هو ملا وانما سميتموه خلا تسمية لفظية
فانى مقاله بين هذا وبين فرضنا محيط العالم خارج مع علمكم بمذهبنا فى استحالة
ذلك الفرض وامساعه واتفاقكم معنا على وقوع هذا الخلا وحصوله فصلا عن
امكانه وصحته فقياس احد الصورتين على الاخرى وتشبيهها ظلم محض

مسئلة فى تماثل الاجسام **احتج** على تماثلها بانها بتقدير استوائها فى الاعراض

يلتبس بعضها ببعض ولولا تماثلها لما كان كذلك واعترضه فقال هذه الدلالة
انما تصح في حق من تصفح جميع الاجسام وشاهد الناس كل واحد منهما وكلما عداه
فاما قبل ذلك فليس الا رجم بالظن **اقول** هذه الدلالة غير صحيحة والاعتراض
الذي اعترضها به ليس بجيد اما انها غير صحيحة فلانا لو قدرنا انها اذا تساوت في
جميع الاعراض التبس بعضها ببعض فلم قال انها اذا التبس بعضها ببعض على
الحس كانت متماثلة ولم لا يجوز ان يقال انها متشابهة عند الحس متماثلة في
الحقايق لجواز ان يكون مع تشابهها وتساويها عند الحس حقايق مختلفة في انفسها
اعني ان يجب لبعضها لوازم لذاته لا يجب للاخر وان كانت عند الحس متشابهة
به لها فان امكنه بيان انها اذا تشابهت في الحس كانت مماثلة الحقايق فيدل
على ذلك واما الاعتراض غير جيد فانه قد كان الوجه ان يقول لا نسلم انها تقدرا
استوا بها في جميع الاعراض يلتبس عند الحس ولم قلتم ذلك وما دليلكم عليه فان
المنع هكذا الجود من قوله هذه الدلالة انما يصح في حق من تصفح جميع الاجسام و
شاهد الناس بعضها ببعض لان المستدل ما ادعى ان هذا قد وقع والمناقل قد قدرنا
وقوع التساوي في الاعراض لا تلتبس وما ادعى ان التساوي في الاعراض والالتبا
س قد وقع ليقال له هذا انما يصح في حق من تصفح جميع الاجسام وشاهد ممكنات
ولا يكون انتفاء ما بسبيله ان محصلها ونخرجها عن عدمها موجبا لانتفاء امكا
نها ودخولها في الباب الاشياء الواجبه ان مخالفة في هذه المسئلة
اما الفلاسفة وهم لا يقولون ان الماهية قد خرجت عن كونها قابلة للعدم بل
يقولون هي مع كونها قابلة للعدم مستحيلة العدم لا لذاتها لامر من خارج وهو ان

علتها

علتها واجبة الوجود ولا ضد تطرى عليها فيزيل تاثير علتها عنها وهذا غير متناقض
لان التناقض انما يكون لو كانت صحيحة العدم من ذاتها مستحيلة العدم من ذاتها
معا وهذا لا يقولونه **واما** المتكلمون فانهم يقولون هي ممكنة العدم في ذاتها
لكنها مستحيلة العدم لامر من خارج ايضا وهو انتفاء ما يعدهما مع صحة اسمرارها
وهذا ايضا غير متناقض لانهم ما جعلوا الاستحالة والصحة معا للذات ليتحقق
التناقض فقد ظهر انه لم يدل على موضع **مسئلة** في المزاج ذكر ما يقوله الفلاسفة
من انكسار كيفيات العناصر عند الاختلاط وحدوث كيفية متوسطة وهي المزاج
واعترضه بان ذلك يوجب حصول الكاسرين والانكسادين دفعة واحدة و
ذلك محال لان المنكسر حال كونه منكسرا لا يكون كاسرا فكسر نفسه لم لا يجوز
ان الكاسر هو الصورة وهو باقية من غير انكسار والمنكسر هو الكيفية القابلة للاشتداد
الاضعف **واجاب** فقال الصورة انما تنكسر بواسطة الكيفية فعود المحذور **اقول**
لم قلت ان الصورة انما تنكسر بواسطة الكيفية ولم لا يجوز ان يكون الصورة كاسرة
بمجرد نفسها فان قلت ان الصورة المائية انما تكسر الحرارة من النار بالبرودة
التي فيها لا بمجرد كونها صورة ما بسبب قطع النظر عن البرودة لاتضاد حرارة ا
لنار **قلت** لم قلت ذلك ولم لا يجوز ان تكون الصورة بخصوصيتها مع قطع
النظر عن الكيفية الصادرة عنها تكسر الكيفية التي في الصورة الاخرى وقد
جدنا الواقع مطابقا لذلك فان الصورة المائية تكسر الحرارة التي في النار لا بالبرودة
التي فيها بل بمجرد صورتها فان الماء الشديد البحونة يطفي النار كما يطفيها الماء البارد
للخصم ان يقول هذا يقتضي ان يكون ضد الواحد اكثر من واحد وذلك يقتضي ان

يكون ضد الحراره هي البرودة والصورة المائيه وهما نشان ولا يجوز ان يكون ضد
الواحد الا واحد والمعترض ان يجب عنه **فيقول** القول بان ضدها الواحد واحد
مذهب ولم يثبت الحق قاطعه فانا في هذا المقام لا اقول به وايضا فانا لا اثبت
الصوره ضدا وانما اجعلها موجبة للبطلان الحراره لا من حيث كانت ضدا و
تحقيق ذلك ان الضدين اللذان يتعاقبان على موضع واحد وليست صوره المائيه
معاقبة للحراره على موضوع واحد لان موضوع الحراره صوره النار ومستحيل ان يحصل
صوره الماء في صوره النار على حسب حصول الحراره في صوره النار لان صوره الماء صوره
مقومه وليس تعرض ولا كيفيه تحصل في صوره اخرى لا حلول الصوره في صوره محاله
اذ اخرجت الصوره عن كونها مضاده للكيفيه جاز ان يبطلها على طريق الايجاب
الخارج عن المضاده فلا يلزم من ذلك ان يكون ضد الواحد اكثر من واحد **مسئله**
في الجن اثبتهم المتكلمون **واما** الفلاسفه فانبتوهم على وجه غير الوجه الذي اثبتهم
المتكلمون عليه لانهم قالوا الجن اجسام غير متحيزه ولا حاله في المتحيز فمنهم من يقول
هي انفس البشر ومنهم من يقول هي نوع اخر **واجيب** الفلاسفه على نفي ما اثبته
المتكلمون فقال هذه الاشخاص اما ان يكون اجساما لطيفه فوجب ان يحركها
الرياح القويه وان لا تقدر على حمل الاشيا الثقيله وهو خلاف ومايذهب اليه في
امرهم واما ان يكون اجساما كثيفه فيجب ابصارها والا لزمت السفسطه واعترضه
فقال لم لا يجوز اجساما بمعنى عدم اللون لا بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام
اقول هذا الاعتراض غير لازم على اصول الفلاسفه لان كل جسم عدم اللون فهو
بسيط لان الاجسام الملونه عندهم هي المركبات خاصه وكل بسيط فلا لون له

كالفلك

كالفلك والآ وغيرهما من البسايط وكل مركب عندهم يكون لان اللون يتبع المزاج
ملون فهذه الفضايا الاربعه عندهم صادقه كلها كل مركب ملون كل ملون مركب
كل بسيط غير ملون فهو بسيط وهذه القضيه الاخيره وهو قولنا كل ما ليس بملون
فهو بسيط لازمه من صدق القضيه الاولى وهي كل مركب ملون بطريق عكس
النقيض لانه اذا صدق كل مركب ملون صدق ما ليس ملون ليس بمركب فقد
بثت اذا انه لو كان الجن اجساما غير ملونه لكانت بسايط لكن لو كانت بسايط
والسمع واللمس لان هذه الحواس من توابع المزاج عندهم ويستحيل ان يكون البسيط
لكن هذا خلاف ما يذهب اليه في الجن لان مثبتيهم يقولون انهم يسمعون الكلام
ويزوف الانسان ويسمعون الرايحة الطيبه فيحبون الخبيثه فيكرهونها ويأكلون
ويلمسون والاعتراض اذا غير لازم على اصول الفلاسفه **مسئله** في العرض
والضدين **قال** الضدان هما العرضان الوجوديان اللذان يمتنع اجتماعهما
لذاتيهما كالسواد والبياض **اقول** يجب ان يراد في هذا الحد فيقال في المحل
الواحد **قال** والعيران هما اللذان يجوز مفارقه احدهما صاحبه اما بمكان
او زمان او وجود وعدم **اقول** لا حاجة الى لفظ الزمان لان لفظ الوجود
والعدم يغني عنها فانه تعني الشيان في الوجود والعدم بمعنى انه يوجد احدهما
والاخر غير موجود فهما غيران وهذه اللفظه كما تغني عنها فان لفظ زمان
لا تغني عن لفظه وجود وعدم فلو اقتصر على قوله مكان او زمان لنسد الحد
لان اخر الزمان متغايرين وليست مما يفارق الواحد منها صاحبه بزمان والا
لزم التسلسل في الظروف الزمانيه وهذا محال وكذلك لو قدرنا ان الله تعالى خلق شيا

قبل خلق العالم والزمان نقر اعدمه وجد شيئاً اخر لكانا غيرين وان يفترقا بالزمان
لانا فد فرضنا عدم الزمان فقد ظهر ان الحد لو اقتصر فيه على ان يقول ما يمكن ان
يفارق احدهما الاخر بمكان او وجود وعدم لحصل مقصوده ولا حاجة الى ان يقول
او زمان وانه اقتصر على قوله بمكان او بزمان ولم يذكر لفظتي وجود وعدم لم
يحصل مقصوده وكان الحد ناقصا فان قيل فاي حاجة الى ذكر المكان قيل لان
من يقول بعدم العالم يثبت ان فلك القمر مثلاً وان لم يحز عند افتراقهما بوجود
وعدم بل الغيرية مستندة الى اختلاف المكانين فقط ان قيل بل الغيرية في الفلكين
يثبت لاختلاف آثارهما او لاختلاف ما فيهما من الكواكب او غير ذلك الغرض
يحصل بدون هذا التطويل فان من خلق عندنا علم ضروري بان جسمين في مكانين
فانه يقطع بغايرهما قبل النظر في ماهية كل واحد منهما وقبل النظر في حقايقهما
واحوالهما وسايرما يتعلق بهما بل مع فرضنا اياه عالماً باختلاف المكانين فانه يقطع
بالتغاير فقول ذلك ان يقعل المكانين كاف في تعقل التغاير مسئلة في الجمع بين
المثلين في محل واحد احتج على فساد ذلك فقال ان بتقدير الاجتماع لا يحصل الا
تمايز بالذاسات ولا بالتوارم والا لما كانا مثلين ولا بالعوارض لان نسبة جميع
العوارض الى كل واحد منهما على السوية فلا يكون كونه عارضاً لاحدهما اولى من
كونه عارضاً للاخر فيكون عارضاً لكل واحد منهما وحينئذ لا يسعى الامتياز بينهما
البتة فيصير الاثنان واحداً وهو محال اقول لا يسعى الامتياز بينهما في الحس
امر في الحقيقة الاول مسلم فان الحس قد لا يدرك امتياز كل واحد من العرضين
الحالين في محل واحد غير الاخر اذا كانا مثلين والثاني ممنوع ولا بد من الدلالة على

ولم لا يجوز ان يكون كل واحد منهما ممتازاً عن الاخر بهويته فان هو كل واحد منهم
لم تكن هي تلك الهوية الاول في هذا المحل حتى اذا صدق على عرض اخر مثله الحال
في هذا المحل كانت هويته هي تلك الهوية الاخرى وصادت الهويتان
واحدة بل العرض المخصوص له هوية وتشخص في نفسه سواء كان الشخص امراً ثبوتياً
في الخارج او اعتبارياً في الذهن فكفى في تميز احد المثلين عن الاخر ان يتميز بنفسه و
بعينه كما يقوله اصحابنا في تميز احد الجوهرين عن الاخر في العدم مع في صفة الجوهرية
وفي نفس الذات وليس في العدم عوارض لتقع التميزة بها بل يتميز كل واحد منهما
عن الاخر بتشخصه وعينه لا غير ان قيل تشخصه ان جازت مفارقته
له فهو محال لانه بصير الشيء عن نفسه فيقلب الحقايق وهذا محال فاذاً هو امر
لازم له فان كان بتشخص هذا السواد مثل تشخص هذا السواد وجب ان لا يقع
امتياز السوادين الحالين محلاً واحداً التماثل تشخصهما الذين زعمت ان التميز
اليهما يستند وان كان التشخصان مختلفين فقد اختلفت لوازم السوادين فلا
يكونان مثلين وكلامنا في استحالة اجتماع المثلين لا في استحالة اجتماع غير المثلين
فقد اخرجتم محل النزاع عن الجدل والبحث وكلمهم في غيره قيل ان كان
المراد بلفظة المثلين هما اللذان يكون تشخص كل واحد منهما مثل تشخص الاخر
فاذاً لا مثلين في الوجود اصلاً لان الامر الذي يشار اليه بقولك هذا يخالف
الامر الذي اشير اليه بقولك ذلك فاذاً يجب ان يكون المثلان هما اللذان
يشتركان في كل ما يجب للواحد منهما لذاته عدا التشخصه وحينئذ يتلخص محل النزاع
وهو انه هو بجوز اجتماع سوادين في محل واحد فرضنا مماثلهما في كل شيء من الامور

الذاتية لهما في الشخصية لا غير وقد قال شيخنا ابو الحسين انه لا ينقلب الاثنان
واحدا وانما ينقلبان واحدا لو كان لا فرق بين حلول السواد الواحد في ذلك
المحل وحلول السوادين لكن بينهما فرق لان السوادين بتقدير اجتماعهما
يفيدان بياضا واحدا بتقدير ان يحاول القادر وصروده على المحل ولو كان سوادا
واحدا لم يفده او كان يجوز ان لا يفيده كلما كثرت الاضداد كانت يدفع الضد
الواحد اولى كالاعتمادات الكثيرة يوجد في الجسم الى جهة مخصوصة فهي اولى
بتحصيله فيها من اعتماد مفرد وكذلك لو صادف فيها اعتماد واحد يقتضي حصوله
في غيرها لكان وجود مقتضى الاعتمادات الكثيرة اولى ولو كان مصادم ذلك
الاعتماد اعتمادا واحدا مفردا مثله كوجب حصول الجسم في احدى الجهتين اولى
من الاخرى فقد ظهر انه لا يلزم ان يصير الاثنان واحدا بتقدير اجتماع المثلين
قال واحتج المخصم بان حكم الشيء حكم مثله واذا كانت قابلة للاخر واجاب
فقال ان الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحدا اقول انه ما زاد على ان
اعاد الاستدلال في جواب حجة خصمه وقد كان الواجب عليه ان يتكلم على الحجة
المحكية ويعترضها لا باعادة الدلالة المذكورة في اول المسئلة ونحن نعرضها
فيقول ان الذات كانت قابلة لاحد المثلين لشرط خلوها عن مماثلة فوجب
ان تقبل مماثلة على هذا الشرط ايضا وهو ان يصح حلوله فيها مع خلوها عن مماثلة
واذا كان اذا حكم المماثلة ومقتضاها فقد قلنا به ولم يلزم ذلك صحة حلول المثل
الثاني في الذات مجامعا للمثل الاول فلم يصح المطلوب مسئلة في ان العدم لا
يعلل به احتج على ذلك فقال ان جعلنا العلية والمعلولية وصفين ثبوتيين

استحال كون العدم علة ومعلولا لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم وان لم نقل به كان
التاثير عبارة عن حصول الاثر عن المؤثر وذلك يستدعي اصل الحصول
اقول اراد بقوله التاثير عبارة حصول الاثر عن المؤثر وجود الاثر عن
المؤثر او يعني به امرا وراء ذلك فان عنيت الاول فلا نسلم ان التاثير عبارة عن
حصول الاثر عن المؤثر بمعنى وجود الاثر عن المؤثر وان علمت الثاني فسلمنا ان
التاثير ذلك لكن قد يتجدد العدم كما يتجدد الوجود فان العرض الباقي يزول
فيتجدد عدمه ويصدق عليه انه معدوم ولم يكن من قبل يصدق عليه ذلك فلم لا
يجوز ان يكون للعدم المتجدد مؤثر بهذين النفسين فان قلت العدم لا يتجدد لان
التجدد هو الوجود والتحقيق والشك المحض لا يصدق عليه ذلك قلت
هذا يقتضي ان لا يعدم شيء من الموجودات اصلا لان العدم المتجدد هو وجود
لا عدم فاذا لا عدم اصلا وهذا باطل قال ومتى الفلاسفة فقد قالوا علة العدم
عدم العلة لان الممكن دائر بين الوجود والعدم فكما يستدعي رجحان الوجود والعدم
فكما يستدعي رجحان الوجود علة وجودية يستدعي رجحان العدم علة عدمية
واجاب فقال ان العدم في محض فيستحيل وصفه بالرجحان اقول انه اما ان
ينكر الامكان بالكلية ويقول لا حقيقة للممكن وان الذي يقوله جمهور العقلاء
من ان امكانا وان من الدواب ما هو ممكن وان الممكن لا يرجح احد طرفيه على الاخر
الا لمرجح قول باطل لا محصول لرده وهذا اما قد كفانا هو مؤنته في اول كتابه حيث
سفه هذا الراي وابطله وسبب قابله الى حد البديهية واما ان يثبت ذلك
ويعرف به فنقول والضرورة الى ان رجحان الوجود للممكن قد يحصل فيحتاج الى علة

اقتضته وان رجحان العدم ايضا يحصل فيحتاج الى امر اقتضاه ان شاء
يسميه او مقتضيا او موثرا مهما شاء يسمه وكيف يمكنه ان يقول ان عدم الممكن
يستحيل وصفه بالرجحان فانه لا معنى للممكن الا ما يجوز ان يوجد وان لا يوجد فنقول
يجوز ان لا يوجد وهو حكم على ان لا وجود بالجواز فقد حكمنا بحكم ايجابي ثم ان
عدم الممكن ان استحال وصفه بالرجحان وجب ان يوصف بالمساواة او بالمرجوحية
وكلاهما حكمان ايجابيان ومستحيل ان لا يوصف ولا بواحد من الثلثة لانه لا رابع
لها اللهم الا ان يقال لا يوصف اصلا لكن قوله لا يوصف هو وصف ثم هذا يوجب
عليه ان لا يعلم ولا يذكره ولا يخبر عنه وكيف يسوغ انكار الحكم على العدم ونحن نقول
عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد عن المحل يصحح
يصحح حلول الضد الاخر فيه وعدم غير الضد لا يصحح ذلك مسئلة في تعليل الشئ
الواحد شخصا بعلتين احتج على فساد ذلك بانه لو جاز ذلك لكان مع كل واحد
منهما واجب الوقوع فيمتنع اسناده الى الاخرى فيستغني بكل واحد منهما وهو
محال اقول ان جمهور المتكلمين والفلاسفة قد اتفقوا على صحة هذه الدعوى لكن شيخنا ابا الحسين خالف فيها وذهب الى انه يجوز صدور الاثر الواحد
من موثرين مستقلين مختارين او موجبين وموضع النزاع بينه وبين خصومه ان
المعلول مع العلة هل هو واجب الوقوع امر لا فالحكماء وغيرهم من المتكلمين يزعمون
انه واجب الوقوع ويقولون ان المعلول ما لم يجب لم يوجد لانه لو كان يعد وقد
الامكان لاحتاج الى مرجح اخر ولكنا فرضنا العلة علة مستقلة واذا كان واجب
الوقوع استحال ان يوثر فيه علة اخرى لان التاثير في الواجب غير معقول وابو الحسين

يقول

يقول انه لم يثبت ان الممكن ما لم يجب لم يوجد بل يجوز ان يكون بعد في القيد قيد
الامكان فيوجد وان لم يكن مسبوق الوجود بالوجوب ولا يحتاج الممكن عنده
في هذه الصورة الى مرجح لانه في حقه صار وجوده اولى وعنده ان الممكن اذا صار اولى
بالوجود وجد وان لم يبلغ الى حد الوجوب ونطرد هذه القضية في التاثير
الاختياري والايجابي معا وهو رحمه الله يعتقد ان هذه القضية متى لم
يثبت لم يثبت كون الباري تعالى فاعلا مختارا ولا كون الواحد منا ايضا
متخيرا بين الفعل والترك وما يدعيه الخصوم من الضرورة في ان الممكن
متى كان بعد في قيد الامكان ولو على وجه المرجوحية لم يوجد لانه يكون
تارة موجودا واخرى غير موجود وترجح احد الواقعين على الاخر بالوقوع
من غير مرجح معارض بما نقوله نحن من الضرورة في انا نجد من انفسنا لله
يسير الفعل ويحرر افيه وانا لسنا بالنسبة الى افعالنا كالعلل مع المعلولات
فلو كانت تلك القضية صادقة لما كانت هذه القضية الاخرى صادقة
لانها يبطلها ان قيل فهل يجيز ابو الحسين ان يكون لذات الباري
سبحانه وهي واجب الوجود علة توثر فيها مع وجوب وجودها امر لا فان اجاز
ذلك فقد اجاز ان يكون الشئ الواحد واجبا لذاته ولغيره معا وهذا غير معقول
وان لم يجز ذلك فما الفرق بينه وبين تاثير علتين في معلول واحد وفاعلين
في فعل واحد قيل انه رحمه الله يقول ان الوجوب المطلق الحقيقي الذي
تستغني معه عن تاثير اخر ليس الا لذات الباري سبحانه لانه هو الذات
الواجبة التي وجوبها حقيقي لا محالة فلا يجوز ان يعلل الشئ اخر وكلما عدا

ذات واجب الوجود فهي وجوبات بالغير وعنده ان الواجب بالغير لا ينتهي وجوبه
الى حد يستحيل ان يزاحم موثرا آخر لانه وجوب على نعت الاولية على الحقيقة
وليس هو الوجوب المطلق الذي معناه الضرورة الابدية وبالجملة تسميته
وجوبا هذهم مجاز لانه ليس بوجوب بل هو اولويه لكن لما كان مشاركا للوجوب
المطلق في الحصول وان لم يكن ضروريا اطلق عليه لفظ الوجوب مجازا وبالجملة
فالبحث مشكل ومن صح ان معلول مع علية واجب متنع اثر واحد من موثرين
ولي في صحة هذه القضية وفسادها نظر ليس هذا موضع نقضه **مسئلة**
في ان العلة الواحدة يجوز ان يصدر عنها اكثر من معلول واحد **قال** الخلاف في
هذا مع الفلاسفة والمعتزلة **اقول** ان اصحابنا لم يمنعوا هذا وانما منع
منه الفلاسفة وكيف يمنعه اصحابنا وهو الحاكي عنهم في اول كتابه انهم جعلوا
الحالة الخامسة موجبة للبارئ الحالات الاربع ولكن اصحاب بشخا ابي هاشم
يطلقون لفظ العلة على المعنى الذي يوجب بجملة صفة وما عدا ذلك من
الموجبات العقلية كالسبب الذي يتولد عنه السبب وكالصفة التي تقتضي
بقضية صفة اخرى لا يسمونه علة فان كان قد سمع منهم لفظ العلة التي هي في
هذا اصطلاحهم لشئ مخصوص وانها لا يجوز ان توجب الا صفة واحدة فتوهم
ان هذا قولهم في سائر الموجبات العقلية فمجوز ولاصحابنا كلام في
ان المعنى الذي يوجب الحال هل يجوز ان تجب عنه حالان ام لا ثم حكى
احتجاج الفلاسفة على ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وهو ان مفهوم الموثر به
في هذا المفهومان اما داخلان في ماهية العلة فيلزم كونها مركبة او خارجان فيلزم

كونها موثرة فيهما بتاثيرين آخرين والكلام فيهما كالكلام في التاثيرين الاولين او احدهما
خارج والآخر داخلا لكن هذا القضي كون العلة مركبة لان احدهما جزء منها وما
لا جزء فهو مركب ومع ذلك فلا يكون المعلول الا الخارج لان الداخل جزء والجزء
لا يكون معلولا فاذا يكون الصادر عن العلة معلول واحد لا معلولان ثم **اجاب**
ببيان ان الموثر به ليست امرا ثبوتيا وان اختلاف المفهومات باعتبارها كما
يختلف مفهومات السلوب التي لا تقضي الكثرة في ذات السلوب عنه ونحن
نقول لا حاجة لنا في البحث مع الفلاسفة في ان مقوله ان يفعل هي هي امر ثبوتي او
لا بل نقول لهم مع قطع النظر عن ذلك هذا الدليل ينقلب عليكم في تاثيرتها
فيه ان كانت سلبية فقد بطلت حجتكم من اصلها وان كانت بثوبية فاما ان يكون
جزء من الموثر او خارجة عنه كان له ايضا فيها تاثير آخر فيلزم التسلسل وكلما
اجيبوا عن هذا فهو جوابنا عن التاثير في شيئين وقد كلمت بهذا بعض هذا
النظار **اقول** للخصم ان يقول اذا اثر الواحد في الواحد هو موثر به فيه نفسه
ذاته واذا اثر في شيئين لم يصح ان يقال ذلك لانها موثر ان والشيء
الواحد يستحيل ان يكون شيئين وهذا العذر غير صحيح لان الموثر به اضافة
فهي متاخرة عن المضافين فكيف يكون احدهما بعينه ولان موثرية البارئ
سبحانه في العالم صفة للبارئ سبحانه في العالم صفة للبارئ فلو كانت هي ذات البارئ
لوجب ان يكون البارئ لم يزل موثرا والعالم لانه لم يزل ذاتا وهذا عندنا
باطل على اصولهم العقل الفعال موثر في الصورة المقبلة المتجددة فلو كانت
موثريته فيها نفسه لوجب ان يكون تلك الصورة بعينها قديمة لان العقل

الفعال قديم لم يزل عندهم **مسئلة** في تركيب العلة الفعلية استدل على
جوازه بان العلم بكل واحد من المقدمتين لا يستلزم العلم بالنتيجة والعلم بهما يوجب
العلم بالنتيجة **اقول** هذه المحجة لا قصع على اصوله لان الاشعرية لا يجعلون
النظر موجبا للعلم ولا علة فيه بل يقولون ان العلم يحصل عقيبه من فعل
الله تعالى بمجرى العادة وايضا فلقائل ان يقول لم قلتم ان المقدمتين معلومان
بعلمين ولم لا يجوز ان يتعلق علم واحد بالمقدمتين وذلك العلم الواحد يوجب
النتيجة وهذا المصنف يجوز تعلق العلم الواحد بمعلومين ولم يثبت عنده
بدليل قاطع نفي كون العلم معنى يوجب التعلق فلا يصح له اذا الاعتماد على
هذه الدلالة **مسئلة** في ان الله تعالى ليس بمحيز والمراد من هذه المسئلة تبيان
ان الله تعالى ليس جسما وحرما وليس المراد منها بيان ان الله تعالى ليس بحاصل في الحيز
ان تلك مسئلة اخرى ستاتي بعد مسئلتين وقد قال صاحب الكتاب على ان الله
تعالى حرما لو كان حرما لكان مساويا للاجرام في اصل الجرمية لكن مساويا للاجرام في اصل الجرمية فان لم يخالفها من وجه لزم التماثل مطلقا فيلزم
اما حدوثه او قدمها وان خالفها من وجه اخر وقع التركيب في ذاته وهو
اعترض ذلك فقال لم لا يجوز ان يكون ماهيته سائر الاجسام وان
كانت مساويه لها في الحصول في الحيز فان الاشياء المختلفة يجوز اشتراكها في
لازم واحد **اقول** انه اراد ان يقول وان كانت مساويته لها في التحيز يعني
الجرمية في الحصول في الحيز وليس هذا الموضع موضع الحصول في الحيز ولا
الكلام فيه ولا ينتظم الاعتراض به ولعله قد كان في النسخة الاصلية وان كانت

مساويه لها في حصول الحيز فوقع الناسخ وكسها في الحصول في الحيز وانا
انا وكلام الفضلاء واجله على احسن محامله ما وسعني التاويل **مسئلة**
في ان الله تعالى لا يحل في شئ **قال** للمعتمد في ذلك المعقول من الحلول هو حصول
العرض في المحل ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالا كان الحلول عليه محالا
اقول لم لا يجوز ان يكون ذات الباري سبحانه مختصة شئ حسب اختصاص
الكلام القديم والحيوة القديمة عندك بذات الباري تعالى وان لم يسم ذلك حلولا فانك قد اجزت ان تختص المعاني المذكورة به تعالى اختصاصا يسمى قياما
ولم تسمه قياما ولم تسمه حلولا ولم تستدع ذلك الاختصاص كون ذاته
تعالى في جهة فخطمك يقول لك جوز اختصاص ذاته بشئ ما يماثل ذلك
الاختصاص ويفكر ذلك الشئ الموضوع لذاته مجردا حتى لا يقول ان كان
ذلك الشئ حرما كانت ذاته في الجهة تبعا لذلك الجرم على انه ما انتظم دليل
على ان الله تعالى لا يمكن ان يكون في جهة على طريق السفسطة ولم مر وسياتي ذلك
وانما الزمام الكلام والحيوة دون العلم والقدرة لانا نزعم ان العلم والقدرة
منا اعراض ويستحيل بهيئتين ولا يمكننا ان نزعم ذلك في الحيوة والكلام **مسئلة**
في ان الله تعالى ليس حاصلا في جهة احتج على ذلك بان الله تعالى ليس بمحيز ولا حال في ا
لمحيز وما كان كذلك لم يكن في جهة اصلا وهذا معلوم بالضرورة **اقول**
انك استدللت على ان الله تعالى ليس حالا في محل بدليل ينبني على ان الله تعالى ليس في
جهة ثم استدللت على ان الله ليس في جهة بدليل ينبني على ان الله تعالى ليس حالا فتو
قف كل واحد منهما على الاخر ويلزم الدو ايضا بان كما ان ساوى
سائر الامكنة كان اختصاصه به دون سائر الامكنة يستدعي مخصصا

وكلما كان فعلاً لفاعل مختار فهو محدث فكونه في المحل محدث هذا خلف خالف خلف وان خالف سائر الامكنة كان ذلك المكان موجوداً الان الاختلاف في النفي المحض محال وذلك للموجود ان لم يكن مشاراً اليه لم يكن الموجود فيه مشاراً اليه فلم يكن الله تعالى في المكان وان كان مشاراً اليه فان كونه كذلك بالذات كان جسماً فاذا فرضنا الله تعالى موجوداً فيه كان الباري تعالى حالاً في الجسم وهو محال وان كان العرض كان ذلك عرض حالاً في الجسم فالباري تعالى لما كان حالاً فيه كما حالاً في حالاً في الجسم و كان حالاً في الجسم هذا خلف **اقول** اما اولاً لم لا يجوز ان يكون جهة مساوية لسائر الجهات ويكون هو تعالى قد اختص بالحصول فيها اختياراً لا ايجاباً واما قوله فيكون حصوله فيها محدث هذا خلف **فيقال** له اي خلف في هذا انما يكون خلفاً ان لو لم يقدر استحالة وجود حصوله في الجهة ولم يتقدر ذلك **واعلم** ان في هذا الموضع بحثاً فان الشيخ ابا الحسين رحمه الله قال في هذا الموضع كلاماً معناه انه لو كان في مكان لم ينزل في جهة لاستحال ان يتجدد له حصول في جهة لان الحاصل في جهة يصح ان يشار اليه بانه ها هنا او هناك فاذا كانت ذاته فيما لم يزل لا يصح ان يشار اليها استحال ان تصير فيما بعد بحيث يصح ان يشار اليها لان ذلك قلب حقيقتها كما ان الجوهر لما استحال ان يحل في محل اليوم استحال ان يحل في محل غداً لان ذلك يكون قلباً لحقيقته فان كان صاحب الكتاب اراد بالخلف فقد كان الواجب ان يظهره ولا يظهره **واما** ما سلف لم لا يجوز ان يكون مكانه مخالفاً لسائر الامكنة فيكون ذاته حاصلة فيه على طريق الايجاب لان خصوصية ذلك المكان اقتضى وجوب حصول ذاته تعالى فيه فاما قوله

ان كان

ان كان ذلك المكان يمكن ان يشار اليه على طريق الاستقلال كان جسماً وكما تعالى حالاً في الجسم وان كان لا يمكن ان يشار اليه على طريق الاستقلال كان عرضاً حالاً في الجسم وكلاهما محال فان هذا مبني على استحالة حلوله تعالى في الجسم لكن استحالة حلوله لا يمكن بيانها الا بعد بيان انه يستحيل حصوله في الجهة فيلزم الدور ان هذه الحجة يمكن تفسير مراده فيها على وجه ينكشف الخلف الذي ادعاه وذلك ان يقال الجهة التي هو سبحانه فيها وكل جهة فاما ان يكون عبارة عن امر سلبي او عن امر ثبوتي فان كان امراً ثبوتياً فهي اما شيء يمكن ان يشار اليه او لا يمكن ان يشار اليه فان كانت شيئاً يمكن ان يشار اليه فاما ان يمكن الاشارة اليه بالذات او بالتبعية فهذه اقسام اربعة فان كانت الجهة سلباً فالعدم من حيث هو عدم متساو لانه لو كان فيه اختلاف لكان حقاً يخالف بعضها بعضاً فلا يكون عدماً فلو فرضنا جهة الباري سبحانه عدماً لكان حصوله فيها اما بطريق الايجاب بان يكون لم يزل ذاته حاصلة فيها الاحسار الاول محال لانه لو كانت ذاته تعالى توجب لنفسها الحصول فيها مع تساوي العدم في كونه عدماً لكانت قد رجحت بعض الاعدام على بعض ترجيحاً لها من غير مرجح وهذا محال والثاني ايضاً محال لانه تعالى لو كان قد حصل نفسه في جهة على طريق الاختيار لم يكن حصوله فيها فيما لم يزل لان فعل المختار فحدث والجمع بين الحدوث والازلية محال فاذا يكون حصوله في الجهة متجدداً والكن هذا ايضاً محال لانا قد فرضنا الجهة سلباً محضاً لان كلامنا في هذا القسم فتحصيله لذاته في الجهة التي هي سلب محض يقتضي تجدد شيء لكنه من قبل هذه الجهة لم يكن في جهة فان كانت الجهة التي تجدد حصوله فيها

الان مخالفة لمفهوم قولنا لو يكن فى جهة كانت الاعدام مخالفة لكنها قد فرضناها
ليست بمخالفة وهذا خلف وان لم يكن اختلاف ونعانا من مفهومى قولنا لم يكن
فى جهة وقولنا هو فى جهة عدمية لم يكن ما فرضناه متحدا وهذا خلف فتدبر
الخلف الذى يلزم ان لو كانت الجهة عدمًا اما اذا كانت وجوديًا فاما ان تكون
امرًا لا يصح الاشارة اليه كالمفارقات فالذات الحاصلة فيها هذا شانه لا يكون
ايضًا مما يصح الاشارة اليه ايضا مما يصح الاشارة اليه فلا يكون حقيقة تعالى مما يصح
اليها الاشارة فلا يكون فى جهة لانه لا معنى الجهة الا ما يكون متعلق للاشارة واما
ان يكون امرًا تصح اليه الاشارة وهو على قسمين احدهما ما يصح الاشارة اليه بالذات وهو الجسم فان كان البارى تعالى حاصلا فيه فذلك قول بحلوله فى الجسم وقد
يثبت استحالته والثانى ما لا يصح الاشارة اليه بالذات بل بالتبعة وهو العرض فان
كان البارى تعالى حاصلا فذلك قول بحلوله فى العرض لكن العرض لا بد ان يحل
فى جسم فيكون البارى سبحانه ايضا حالًا فى ذلك الجسم بواسطة حلوله فى ذلك
العرض لكن حلوله فى الجسم بواسطة عرض وتقدره واسطة عرض محال فثبت فساد
الاقسام كلها ويلزم فسادها صحة كونه فى جهة فهذا اقصى ما يمكن تقرب هذه الحجة
عليه على وجه يكون سارعا لمراد المصنف والاشكال عليه ان وجهين احدهما
لانه لا حاجة به الى تلك الاطالة فى افساد ان يكون الجهة عدمًا ويكفيه من ذلك
كلمة الكلمة الاخيرة وهى امر لا فرق بين قولنا ليس هو فى جهة وبين قولنا هو فى جهة
معدومة والا لوقع الاختلاف فى العدم وذلك محال فيقع ذلك التطويل كله حشو
والثانى ان الحجة بتقدير صحتها مبنية على استحالة حلوله تعالى لكن دليل استحالة الحلول

مبنى على انه تعالى لا يصح كونه فى جهة فيلزم الدور **مسئلة** فى انه تعالى لا يجوز عليه اللذة
والالم **احتج** على ذلك ان لذته تعالى ان كانت قديمة وهى داعية الى ايجاد الفعل
الملتذ به وجب ان يكون موجودا قبل ان اوجده لان الداعى الى ايجاده قبل ذلك
موجود ولا مانع لكن ايجاد الشئ قبل ايجاده محال وان كانت حادثة كانت محل
الحوادث **اقول** لخصمه ان يقول هذا معارض على اصلك بالقدرة و
الارادة القديمين فانه باعتبارهما يوجد الفعل وقد كان موجودين قبل حدوث
الحوادث وفى ذلك فى وجود العالم قبل ان وجد فان قال انا اجعل السبب
فى وجود ما وجد بالقدرة والارادة تعلقها به فى الوقت المخصوص **قلنا** له
ذلك الوقت ان لم يكن له اثر فى اشتراط حدوث الحوادث بحقيقة وان كان شيئا
له وجود فالسؤال مايد فى الوقت بعينه لم اقتضت القدرة والارادة احداثه
حيث حدث وقد كانتا موجودتين قبله ويتسلسل ذلك الى غير نهاية ثم
نسئل نفسه فقال هذه الدلالة تبطل ان يكون ملتذا بامر خارج عنه فما
الدليل على بطلان كونه ملتذا بامر انه بمعنى انه ملتذ يتصور كماله التام **فقال**
فقال هذا باطل بالاجماع الا **اقول** فهذا يصلح الاستدلال ابتداء فاذا
دفعت فى نصرة الدلالة والجواب عما يرد عليها من الاعتراض اليه فاذكره
ابتداء وارح نفسك التطويل **مسئلة** فى انه تعالى قادر استدل على ذلك
بانه قد ثبت حدوث الاجسام والعالم كله وثبت انه لا بد لها من مؤثر قديم
واجب الوجود فان كان ذلك المؤثر قادرا فهو المطلوب وان موجبا فاما
ان يتوقف تاثيره على شرط او لا يتوقف ويلزم من الثانى قدم العالم لكنا قد فرضنا

محدثا مقارنا او متقدما لزم التسلسل **مسئلة** نفسه فقال صدر مر الاثر
عن المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر فيه امكان الاثر فلم لا يجوز ان يكون
مؤثر العالم موجبا بالذات لكن لاستحالة وجود العالم في الاول ووجد فيما
لم يزل **واجاب** بجوابين احدهما قال وقوع العالم بالقدرة والاختيار
في الازل محال اما استناده الى العلة الموجبة غير محال فلم يصلح هذا مانعا
من صدوره عن العلة القديمة في الازل وهذا الجواب غير صحيح لان المعترض
ما جعل وجه استحالة وجود الاجسام في الازل لا كونها معلولة العلة الموجبة
بل قال الاجسام لما هيتها يستحيل وجودها ازلا على الاطلاق لان ماهيتها
في لازلية واستحالة ازليتها استحالة ذاتية لها لا بالنظر الى المؤثر فيها سواء
كان الموجب مختارا او موجبا واذا كان كذلك جاز ان يكون المؤثر في العالم
علة موجبة لكن لاستحالة ازلية العالم عند في الازل ووجود فيما لا يزل وانما
كان يصح جوابه لو كان المعترض قد جعل وجه استحالة ازلية الاجسام هو امتناع
الجمع بين ازليتها وتاثير المؤثر فيها وكان يقال له انه لا امتناع في ان تكون ازلية
ولها مؤثر موجب لا مختار لكن المعترض لم يقل ذلك فقد بان ان لم يفصل عن
السؤال **الجواب** الثاني هو ان ازلية العالم مستحيلة لكن لو وجد قبل ان يوجد
بمقدار يوم لم يصر بسبب ذلك ازليا وكان يجب ان يوجد قبل ان يوجد
لان العلة قايمة والمانع المذكور مفقود وهذا جواب صحيح لا باس به ثم سال
نفسه فقال سلمنا انه لا بد من القادر فلم قلت انه هو الواجب الوجود
ولم لا يجوز ان يقال ان واجب الوجود علة موجبة بالذات اقتضت لذاتها موجد

اقديما

اقديما ليس بجسم ولا جسمانى وذلك المعلول كان قادرا وهو الذى خلق العالم
واجاب فقال ان هذه الواسطة فقد اجمع المسلمون على انتفائها ولقائل
ان يقول ان كنت تعنى ان المسلمين اجمعوا على ان اصانع العالم واجب الوجود
لذاته فمسلم كما الاشعرى ومن وافقه على مقالته يزعمون ان الله تعالى ذات ليست
ذاته بوجب ولو وجودها واستمراره ولولا تلك الذات لكانت ذاته معدومة
ويسمون تلك الذات بقاء وهذا يصرحون بان ذاته تعالى ممكنة لانها ليست واجبة
بذاتها فاما ان يكون صاحبكم واتباعه قد خالفوا اجماع المسلمين او يكون
السؤال بعد لازما لك لا ينفصل عنه واخر لنفسك او دع ثم حكى للخصم شبهة
محصولها ان حقيقة القادر على الوجه الذى يقوله المتكلمون من التمكن من الفعل
والترك امر مستحيل لان الممكنة من الطرفين اما ان يثبت حال حصول احدهما
او قبل ذلك والاول باطل لان حال حصول احدهما قد ذلك الحصول واجب
وقد تعصمه ممتنع وامكان الشى ومن الواجب والمحال محال والثانى باطل لان
شرط الحصول فى الاستقبال حصول الاستقبال الممتنع الحصول فى الحال
والموقوف على المحال محال فحصوله عند كونه فى الاستقبال ممتنع فى الحال
والممتنع لا يمكن فيه **واجاب** فقال لم لا يجوز ان يكون التمكن ثابتا بالنسبة الى
المقدور قبل دخوله فى الوجود وقولكم لا يمكنه فى الحال على الشى الذى سيوجد
فى الاستقبال قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يقال انه حصل فى الحال المتمكن من
ايجاده فى الاستقبال **اقول** انه لا يصح للاشعرية ان يجيب بهذا الجواب لان
القدرة عندهم مع الفعل وهذا الجواب لو صح القدرة هو جواب اصاحبنا ونحن

توضيحه فيقول ان القضية القايلة قد حصل في الحال التمكن من ايجاد وفي الاستقبال لها مفهومات احدهما صحيح والاخر ممتنع فهو ان يراد انه حصل في الحال التمكن من ايجاده الان في الاستقبال وهذا مستحيل اعني الجمع من ايجاده الان مع قيد كونه في الاستقبال لان الاستقبال لا يجتمع مع الان اد يستحيل اجتماع ذاتين مع معا واما الوجه الصحيح فان يراد بر التمكن الان حاصل لا من الايجاد الان بل من الايجاد في المستقبل فان هذا مما يدل على امتناعه دليل ولكن فيه اشكالان احدهما ان يقال التمكن امر اضافي والاضافة تستدعي تحقق المضافين فلا يجوز ثبوت التمكن الان مع ان احد المضافين ليس بمتحقق الان والجواب عنه انا لا نسلم ان هذا الباب من الاضافيات التي تمنع تحققها الا عند تحقق المضافين ولم لا يجوز ان يكون التمكن كالعلم فانه لا يفتقر الى تحقق المضافين ولذلك يعلم الواحد منا ما يقطع بانه لا يتحقق له وكالارادة فان الواحد منا يريد ما لا يتحقق بعد فان قلت كيف لا يكون التمكن اضافيا وهو لا يعقل الا بين امرين متمكن وممتكن منه قلت اليس العلم والشعور لا يعقل الا بين عالم ومعلوم والارادة لا يعقل الا بين مريد ومراد ومع ذلك لا يفتقر كل واحد منهما الى تحقق المضافين ويدل على ان الاضافة المفتقرة الى المضافين نوع اخر اخص من هذا النوع وهو ما كان من باب الفوقية والتحتية وكون الشئ يمينا وشمالا ويجوز ذلك والاشكال الثاني ان يقال اذا اخبرتم حصول التمكن الان لا من امر يقع في الان الثاني فاجيدوا وسبق العلة على معلولها بالزمان لان كلا هما يشتركان في ان كل واحد منهما موثر وفاعل ان هذا ان كان قياسا فانه لا يفيد العلم وقد كنتم قد

تجمع

جمعتم بين الاصل والفرع بالمشترك وهو الموثرية لجواز ان يكون خصوصية الاصل والفرع مانعة من الحكم في الفرع وهو الموثرية لجواز ان يكون خصوصية الاصل مقتضية للحكم في الاصل وهو الموثرية فلا يكون المشترك علة والجواب ان الفارق بين الموضعين ان الذي اجمع عليه اصحابنا ان الموجب يجوز ان يتقدم موجبه بالزمان كما في التولد ودلالة الحكم على وجوب مقارنة العلة للمعلول ليست بقوية وقد تكلمنا عليها في غير موضع ومن قال من اصحابنا بالمعاني القديمة بالاجسام التي يوجب لها الاحوال كاللون والعلم والحياة وغير ذلك فانهم منعوا من ذلك وهو ان هذه الاحوال كالحقيقة لها لانها احكام لها بالصادر عن ذاتها لا حكم لها غيره فلو اجزنا وجودها ولا انقلبت حقيقتها وليس كذلك الاسباب لان لها احكاما كثيرة تنكشف عن ذاتها وتثبت بحقايقها غير مسببا تها فترجى بشبهة اخرى محصولها ان قول المتكلمين القادر هو الذي يجب ان يكون متردد ابين الفعل والترك انما يصح لو كان الفعل والترك مقدورين له لكن الترك محال ان يكون مقدورا الان الترك عدم والعدم نفي والفرق بين قولنا ما اوجد معناه انه نفى على العدم الاصلي واذا كان العدم الحالي هو العدم الذي كان استحال استناده الى القادر لان تحصيل الحاصل محال فثبت ان الترك غير مقدور واذا كان كذلك استحال ان يقال القادر هو الذي يكون متردد ابين الفعل والترك الجواب ان صاحب الكتاب لا تعرض للكلام على هذه الشبهة اصلا وتركها على اشكالها ونحن نقول لم لا يجوز ان يكون في الوجود حقيقة ممكنة ان يفعل الفعل في الثاني ومن ان لا يفعله في الثاني فاما الاشكال الاول وهو قوله لا فرق بين قولنا لم لو تثر وبين قولنا اثر لا فليس بلازم لانه بينهما فرق معقول كالفرق بين

قولنا لم يعلم واقولنا علم لانا نعلم بالبصر لضرورة العدم المطلق او
المطلق وكلاهما عدم وليس مفهوم قولنا علم العدم لان قولنا لا يعلم
قضيه صادقه على المحال والمعدوم وكلما لا يعلم العدم لا نصدق على
ذلك وكذلك يعقل الفرق بين قولنا لا يجب وبين قولنا يجب لا فان
الجسم لا يجب وجوده وهو قضيه صادقه ولا يصدق الاخرى وهي
قولنا يجب لا وجوده لانه لو وجب لا وجوده لما وجدت الاجسام وكذلك
الواحد منا قد لا يريد تصرف زيد اى لا يريده ولا يكرهه فيصدق عليه انه لا
يتصرف ولا يصدق عليه انه يريد لا يتصرف لانا قد فرضنا خاليا من اراده
تصرفه وكراهة تصرفه اضافي لا اريد ان يحرك رجل من اهل السوق
اصبعه ولا اكره ذلك فانا خال من هاتين الصفتين وامثله هذا كثير فلم
لا يجوز ان يكون بين قولنا لم يوثر اثرا وبين قولنا اثر تاثيرا عدميا ولان
قولنا ما اوجد معناه انه نفى على العدم الاصلي وبين قولنا اثر في ان لم توجد
الشئ مثل ذلك الفرق واما الاشكال الثاني وهو قوله ان قولكم ما اوجد معناه
نفى على العدم الاصلي فاذا كان العدم الخالي هو العدم الذي كان استحال اسناده
الى الفاعل لان تحصيل الحاصل محال **والجواب** عنه ان هذا الكلام اما ان
نعرض في الباري تعالى او فيما فان فرض في الباري قلت ان نعرض فيه قبل ان خلق
العالم والزمان فان نفرض فيه تعالى قبل خلق العالم والزمان فليس قبل خلق العالم
امر يستمر يتصور مرادا ولا اولا ليصدق عليه انه كاستمرار بقاء الجسم ودوامه
فكما ان الاستمرار او الوجودي لا تعلق به القدرة فكذلك الاستمرار العدمي فقد

بطل على هذا الفرض ما ابنى عليه الاشكال وان فرض الكلام فينا الباري تعالى
بعد خلق العالم والزمان **فالجواب** ان العدم مستمر بحسب استمرار الزمان
حالا فحالا ونحن لا نقول انه ممكن من العدم الخالي كما لا نقول في طرف الوجود انه
ممكن من الوجود الخالي بل كما قلنا في طرف الوجود انه ممكن الان في الايجاد
في الثاني كذلك نقول في طرف العدم انه الان ممكن من ان لا يوجد في الثاني
كذلك وعدم الفعل في الثاني ليس هو العدم الحاصل الان لزمنا من
قولنا انه ممكن منه ان يقول بتحصيل الحاصل بل هو عدم غير العدم الخالي و
ليس للخصم ان ينكر علينا قولنا بتغير العدم وبعده لانا قد بنا الكلام
معه على صحة ذلك ودليل هو هو على نزل المخالف فيه واتفقنا على انه معقول
معقول الاستمرار مع الزمان فقد بان ان الاشكال مندفع على الفرضين وان
صاحب الكتاب لم يتعرض للكلام هذا الموضع اصلا ثم حكى بشبهة اخرى
محصولها ان الباري تعالى لو كان قادرا لكانت قادريته ازلية
او لا يكون والاول محال لان التمكن من التاثير يستدعي صحة الاثر لكن لا
صحة الاثر لا صحة في الازل لان الازل عن نفي الاولية والحادث ما يكون
مسبوقا بغيره والجمع بينهما محال والثاني محال لان قادريته اذا لم تكن ازلية
كانت حادثة فافتقرت الى موثر فان كان المؤثر مختارا اعاد البحث كما كان وان
كان موجبا ثم فان قلت انه في الازل يمكنه الايجاد فيما لا يزال
وحاصله ان امتناع الاثر عند قيام المقتضي قد يكون بحضور المانع
قلت المانع اذا كان ممكنا الزوال الزوال فلمفرض او تفاعه وحينئذ

يصح الفعل الازلى هذ خلف وان كان ممتنع الزوال لذاته وجب ان يكون
كذلك ابدًا اذ لو جاز ان ينقلب لجاز ان يقال العالم كان ممتنعا لذاته ثم
انقلب واجبًا **واجاب** عن هذه الشبهه فقال القادر هو الذى يصح ان
يصدر عنه ما كان فى نفسه ممكنا والفعل يصح فيما لا يزل فلا حرم كان الله تعالى
قادرًا فى الازل قبل الكون فيما لا يزل هذه جملة ماذكره فى الشبهة **والجواب**
عنها عنها **اقول** ان هذا الجواب غير شاف فان حاصله راجع الى ماذكره
من ان الفعل قد تختلف عن المقتضى لمانع وقد تكلم فى الشبهه على ذلك
والجواب ان يحقق هذا الموضع نحقق ازيد ونحن نوضحه فنقول ان هذه الشبهة
مبنية على توهم كون الازل حاله معينه مفضله عن الحاله الاخرى وهى
التى سماها لا يزل وهذا توهم فاسد فانه ليس الازل حالًا معينه يمتنع فيها
الفعل ولا لا نزال حالًا اخرى يصح فيها الفعل والمعقول من الازل انتفاء
الاولية فقط واذا كان كذلك فمعنى قولنا ان البارى سبحانه وتعالى لم يزل قادرًا
ان نوهمنا العدم مستمرا قبل خلق العالم انه لا حال من الاحوال فيما مضى الا و
يصدق عليه فيها انه قادر على ان يفعل وهذه القضيه لا تناقضها قولنا العالم
مستحيل ان يكون قديما لانه لا منافاه بين قولنا الحادث الذى له كون زمانى يجوز
تقديم حدوثه على وقت حدوثه ولا يعف هذا التقدم على المحكوم بحوازه على الاول
نقطع هذا الحكم عنده ويقال انه قبل هذا الاول يلحظه الا يجوز حدوثه فيه و
بين قولنا الحادث الذى له كون زمانى يستحيل ان يكون قديمًا لانه لو كان قديمًا لا
جتمع له انه قديم وانه له كون زمانيا وذلك مناقض وانما **قلنا** انه لا منافاه بين

القولين لانهما قد صدقا معا فلو كان بينهما منافاه لم يصدقا فقد بان
انه لا منافضه ولا منافاه بين قولنا لم يزل البارى قادرًا وبين قولنا الحادث
لا يصح ان يكون قديمًا وان بنينى الكلام على بطلان توهم كون العدم قبل العالم
مستمرًا كان الجواب عن الشبهة اسهل لانه يكون معنى قولنا البارى لم يزل قادرًا
ان لوازم ذاته المقدسة صح ان يفعل ومضمون قولنا صح ان يفعل ان يحدث
ولا يلزم من قولنا هذه الذات لها لازم وهو صحه ان يحدث ان يكون لها لازم
اخر وهو ان يخلق القديم لان القدير لا يخلق فاذا **قيل** لنا هذا فادريته
ازيه الاقلنا للسايل انغى ان ذاته من لوازمها التى لا تنفك عنها كما لا ينفك
الثلاثه عن الفرديه ان تمكن من ان يفعل امر يعنى به ان من لوازمها ان يجمع
بين الشئ ونقيضه قلنا فان قال سالتكم عن الثانى **قيل** له الجواب لا ليس
من لوازمها امر يستحيل عقلًا فليس معنى قولنا انها لم يزل قادرة انها يتمكن
من جعل ما لا يتصور ان يكون قديما **وان قال** سئلتكم عن الاول قيل له نعم
هى ذات لوازمها صحه ان يفعل لكن لا يصدق مسمى ان يفعل الامع الحدوث
فاذا هى مستلزمه لامر لا يفعل الامع الحدوث فلا يلزم يستلزم امرًا غير
ذلك تناقض الحدوث ثم **للمعترض بالشبهة** انك اخر
جتها مخرج الاستدلال على ان حقيقه القادر فى الغايب ممتنعه ثم انفيت
كلامك الى ان قلت لا يجوز ان يكون قادريه القادر يتجدد لانها ان كانت
تجددت عن قادر اخر فالكلام فيه كالكلام فى الاول وان كانت عن علة
موجبه كان المبدأ الاول موجبًا ولقايل ان يقول واذا كان المبدأ الاول موجبًا

موجبا فاى محدود فى ذلك يلزم منه ان حقيقة القادر فى الغايب غير معقولة
فان هذا الاتقبح فى صحة كون صانع العالم قادرا وانما تقبح فى ان قادريته هى واجبه عن
ذاته امر عن خارج عن ذاته وما كان كلامك فى هذه اولا هذا ولا هذا التنبيه والفايدة التى
احوج اليها مما مدل على الامر الذى قصدته وايضا فانك تقف على امر مستحيل
لانه لا امتناع فى ذلك من هذه الشبهة اللهم الا ان يكون من غيرها وذلك
الغير مستقل عندك بالادلة على امتناع قادرية صانع العالم فنفع هذه الشبهة
فى الواسطة لعرا انم تكلم صاحب الشبهة فيها على تقدير صحته توهم كون الازل
حالية معينة تمتنع الفعل فيها ويصح فيما لا يزل فساله عن ماسئل نفسه وهو ان
الازل كما تمتنع الاسناد المقتضى فقد تمتنع الوجود المانع فلم لا يكون الازل مانع عن
احداث الفعل فلا يصح ذلك رد قيام المقتضى وهو القادرية ويصح الفعل فيما لا
يزل العدم المانع وجود المقتضى قوله للمانع اما ان يكون زواله لذاته او تستحيل زواله
لذاته قلنا نختار انه تمكن الزوال لذاته قوله فلنفرض ارتفاعه وحينئذ
يصح الفعل الازلى قلنا اذا فرضنا زواله لا يصح الفعل الازلى لان الازلى
منسوب الى الازلى ونحن قد فرضنا زواله فلا اسمى الفعل ازليا لانه قد وقع فى
غير الازل لانا قد فرضنا زواله فكيف يتبع الفعل فيه وانما كان يلزم المحال
لو فرضنا زواله ووقوع الفعل فى الحال التى كان الازل تحققا فيها لكن ليس الا
مركذلك لان الازل هو تلك الحال بعينها وليس شئ موجود فى حال حتى اذا
ازال فقد زال هو وبقيت تلك الحال التى كان متحققا فيها ليلزم من وقوع الفعل
فى تلك الحال كونه ازليا فقد بان ان هذا الكلام معالطة ومثال ذلك ان نقول

الفعل

الفعل المخصوص لا يصح ايجاده الان هذا الان اما ان وجوده يستحيل زواله لذاته
او يمكن زواله لذاته فان كان الاول وجب ان يكون ما يوجد من الافعال الان موجودا
فى ايام الطوفان وموجودا بعسر عند نفخ الصور لان الان امر واجب لذاته مستحيل الزوال
وهذا خلف وان كان يمكن زواله فليفرض زواله وليفرض وجود الفعل معه فيكون الفعل
واقعا الان هذا خلف وكما ان هذا الكلام الاول مثله وانما نشيت المعالطة هاهنا
من فرضنا زوال الان الذى هو جزء من الزمان وابقى حالا اخرى قد كان الحال
فيها كانها وعاء او ظرف له كذلك الاذل لو قدرناه حالا معينة لم يلزم من تقدر زوا
له صحة وقوع الفعل فى امر يكون كالمقارن وكاء نسلك الحال بل يلزم من فرض زواله
وقوع الفعل ان يكون الفعل واقعا لا فى الازل بل فى غيره اذ ليس الازل محل اموضوع
او وعاء او مهما شئت سمه وبالجملة امر مقارن له اذا زال هو وقعت الافعال فى ذلك
المقارن بل اذا زال الازل فقد زالت تلك الحال المعينة اصلا ولم يبق ما يقوم
مقامها فالفعل الواقع بعد زوالها لا يكون واقعا فى الازل فلا يكون ازليا فلا يلزم
المحذور المحذور ثم حكى شبهة اخرى فى بيان استحالة كون القادر قادرا لمحصولها
ان مقدور القادر لا بد ان يتميز عن غيره لان اقتدار القادر عليه بسبب بين القادر
وبينه وما لا يتميز المنسوب اليه عن غيره ولان تمكن القادر من الجمع بين الحركة
والسواد بلا لا عن الجمع بين السواد والبياض يستدعى امتياز كل واحد منهما عن الاخر
خروجا لان كونه قادرا على ايجاد الحركة بدلا عن السكون وبالعكس يستدعى امتياز
كل واحد منهما على الاخر ولان التردد بين الشيئين متوقف على تغايرهما
وقد ثبت ان لا بد من التميز وكل متميز ثابت فاذا تعلق القدرة يتوقف على ثبوت

في نفسه فلو كان ثبوته لاجلا لقد لزم الدور واثبات الثابت وكلاهما
محال واجاب فقال ان النسبة التي ادعيتموها ويسلم عليها الامتياز ممنوعة
فليس في الوجود الا القدرة والمقدور اقول انه حكى شبهة اجيب احد
مقدمتها باربعة اوجه ثم اقتنع في الجواب عن الشبهة بان الحكم الذي قد دل
عليه في تقرير احد المقدمتين بالوجوه الاربعة ولم يتكلم على شئ من تلك
الوجوه اصلا وهذا لا اعلم ما اقوله فيه ونحن نتكلم على الشبهة فيقول
لا نسلم ان مقدور القادر يجب ان يتميز في الوجود اما الوجه الاول فلا نسلم ان
بين القادر والمقدور نسبة يستدعي تحقق المقدور في الخارج قبل وجوده والمعقول
من هذا الاختصاص كالمعقول من الامر الذي ادعى انه نسبة بين العالم والمعلوم
وهو العلم فانا نعلم بالضرورة انا نعلم ما لا يتحقق له في الخارج ولا ثبوت ولا تميز فالفلاسفة
الذي الكلام الان معهم يساعدونا على ذلك فاذا جاز عالم ومعلوم ولم يستدع
ذلك تحقق المعلوم خارج الذهن ولا كان هناك نسبة بين امرين حاصلين
في الخارج جاز قادر ومقدور ولا يستدعي ذلك تحقق المقدور خارج الذهن ولا ثبوت
نسبة بين امرين حاصلين في الخارج واما الوجه الثاني وهو ان القادر يتمكن من شئ
دون غيره وذلك يستدعي امتياز احدهما على الاخر فلا يلزم لانه تجوز ان
يصح من القادر شئ دون شئ لانه ذات مخصوصة يقتضي حقيقتها ان تصح منها
صدور شئ مخصوص فقط ولا يدل ذلك على ثبوت غيره وتحققه في الخارج
كالعالم الذي يعلم شيئا دون شئ ولا يدل ذلك على ان ما علمه وما لا يعلمه ثابتا
جارح الذهن عند الفلاسفة على ان الذي ذكره صاحب الشبهة وهو قوله القادر يتمكن

من الجمع بين الحركة والسواد لا بين البياض والسواد يقتضي بحسب ما فيه ان يكون
الجمع بين السواد والبياض شيئا متميزا في نفسه فيكون له ثبوت في نفسه فيكون الجمع
بين السواد والبياض ما هنا في الخارج وهذا محال واما الوجه الثالث وهو ان القادر
على الحركة بدلا على السكون وبالعكس فلا يقتضي ثبوتهما خارج الذهن ولا
يكون الذات المخصوصة اذا تصورت احدهما دون الاخر خارج الذهن وهذا
هو الجواب عن الوجه الرابع وهو التردد بين الشيئين فانا لا نقول انه متردد
شيئين ثابتين في الخارج بل يتردد في المجاد ما يتصور لا يستدعي ثبوت المتصور
خارج الذهن والا لكان التصور من باب المضاف وكان يجب ان يستحيل تصور
السواد لو عدم في الخارج لكنا نعلم بالضرورة انه لا يبطل تصور السواد لو عدم
كله في الخارج وانه يبطل كون الاب ابا اذا بطل الابن فبان ان التصور ليس من باب
المضاف فهذا هو الجواب عن هذه الشبهة واعلم ان على صاحب الكتاب ان يستدل
من حيث التركيب في هذه الشبهة لانه قسم الشبهة قسمين احدهما ما يدل على
بطلان حقيقة القادر على الاطلاق شاهدا وغايبا وهي الشبهة الاولى والقسم الثاني
ما يختص بابطال القادر من في الغايب خاصة فذكر منها الشبهة التي لو كان تعالى قادرا
لكان قادرية اما ان تكون ازلية او لا تكون ولا ريب انها مختصة بالغايب ثم ذكر بعدها
هذه الشبهة التي قد تكلمنا نحن عليها وهي على الحقيقة عامة لقسمي الشاهد والغايب
لانها يبطل حقيقة القادر على الاطلاق فكان الواجب ان يجعلها في القسم الاول
العام لا في هذا القسم ثم حكى شبهة اخرى في استحالة كونه تعالى قادرا وهي انا اذا قلنا
القادر يمكنه ان يوجد فالموجد به ليست عبارة عن نفس الاثر لا عن وجوده اما

اولا فلان الموجودية صفة الموجود والاثر لا يكون صفة فان العالم ليس صفة
الله تعالى واما ثانيا فلانا نعلم اذا **قلنا** الاثر انما وجد بالقادر لان القادر اوجده فلو كان المفهوم من قولنا اوجده نفس وجود الاثر لكنا قد قلنا انما وجد
الاثر لانه وجد الاثر فيكون الحاصل انه وجد الاثر بنفسه وذلك محال فظهر
ان الموجودية صفة الموجود فحينئذ ان كانت ممكنة الوجود وقعت بالقادر
المختار على التقسيم فيه وان كانت واجبة وجب وجود الاثر لان الموجودية
بدون وجود الاثر اليه محال فثبت ان المؤثر لا موثر الا على سبيل الايجاب
الجواب اعلم ان صاحب الكتاب اورد هذه الشبهة ولم يتعرض للجواب
عنها ونحن نقول في جوابها ان المفهوم من كون الموجود موجدا ان ازيد
بكونه صفة انه شيء يقوم بالموجود كقيام العرض بالمحل فلا دليل على ذلك
وان اريد ان مفهوم قولنا هذا اوجد هذا مفهوم ايجابي لا سلبي فهذا
صحيح وهذه احكام الاذهان لا سعداها ولو كان هذا اثما سعدان ويرجع منه
صفة الى الفاعل لكان له صفات لا يليها لانه موثر ايضا في تلك الصفة
التي هي الموجودية بتاثير اخر وذلك التاثير فيها فهو ايضا صفة له تعالى
فيكون له فيه تاثير اخر وهذا ابدا وكذلك يلزم ان يتجدد في ذاته قبليات وبعديات
ومعنيات للحوادث التي لم تكن ثم يكون ثم تعدم وكل هذه محال وما قادت اليه
ضرورة ولا عجز حكم الذهن بامر على امر مما يقتضي بثبوت صفة فيهما او في احدهما
فانا نقول الثلاثة صفة بالفردية فلو كانت موصوفيتها بها صفة اخرى لها كانت
موصوفيتها بتلك الموصوفية كذلك والى ما لا نهاية له فان قلت حكم الذهن

ان يطابق الخارج فالاشكال لازم وان لم يطابق الخارج كان حكما كاذبا ولا غير به
قيل له ما يعني بقولك كان حكما كاذبا بعضي به انه لا يكون مطابق للخارج امرا غيره
فان اردت الاول كان لا كما تقول قلت ان لم يكن مطابقا للخارج وهذا الزام الشيء على
نفسه وان اردت غيره فليبينه فانه غير مفهوم وقد تقدم بيان الحكم الذهني الكاذب
الذي لا يعقل انه كيف يكون وانه مقصور على التصديقات لا على التصورات
مسئلة في حدوث الاجسام استدل قال لو كان الاجسام قديمة لكانت في الازل
اما ساكنة او متحركة وكلا القسمين باطل فالقول بازلية الاجسام باطل وبيان
الحصر ان الجسم ان كان مستقرا في مكان واحد اكثر من زمان واحد فهو الساكن وان
لم يستقر كذلك كان متحركا **اقول** ان هذه الدلالة قد ذكرها الناس من قبل وهي
ليشيخنا ابي علي وكان اصحابه يجاولون ان يستعفوا بها عن الدلالة المشهورة وهي ان
الجسم لا يخلو من الحوادث وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ويسقط عنهم كلفة
القول في ابطال حوادث لا اول لها لكنك اذا انعمت النظر فيها عرفت انها امتان
لا تصح واما ان تعود باجرها الى الدلالة المشهورة وذلك لانها مبنية على توهم كون
الازل حالة معينة وان الجسم في تلك الحال اما ان يكون متحركا او ساكنا ولذلك اي
لتلفظه في التي في الظرفية فكانه جعل الازل ظرفا معينا ولو كان هذا التوهم حقا كانت
الحجة صحيحة لا محالة لكن الازل ليس بحالة معينة ولا وقت بعينه ولا تقدير وقت
شخص مشار اليه حاو لا عقلا بل هذه اللفظة موهمة والمراد بالازل احد مفهومين
اما ان يقال هو نفي الاولية ويقال هو عدم بتوهم مستمر في الماضي لا نهاية له من قبل الوجود
وبالجملة فقولك الازل كقولك لم يزل فمن ذلك ان يقال اتعني بقولك الاجسام

في الازل اما ساكنة او متحركة انها ما زالت في الماضي اما متحركة قبل حركة هكذا الى
اول واما ساكنة سكونا مستمرا الى اول امر يعني بذلك ان الاجسام لو كانت قديمة
لكانت في الحال التي هي الازل اما متحركة حينئذ او ساكنة فان قال عنيت الثاني
فقد بان ان مبنى كلامك على توهم كون الازل حالا معينة وان قال اردت
الاول فقد بطلت الحجة اما اولا فانه لا يثبت الحصر لانه من الجايز ان يكون
الاجسام على حالة ثالثة وهي ان يكون لم تزل متحركة تارة وليكن تارة هكذا
لا الى اول فلا يصدق القول عليها انها متحركة حركة قبل حركة هكذا الى اول واما
ساكنة سكونا مستمرا الى اول واما ثانيا فلا تقرير للحجة واثبات مقدماتها واستنتاج
النتيجة منها لا يصح على تفسير الازل بما قد ذكرنا على ما سياتي وايضا فانه اذا آل
الكلام فيها الى هذا التفسير احتاج الى ابطال حوادث لا اول لها والحجة مبتنية على الا
الاستغناء عن ذلك قال اما بطلان كونها متحركة في الازل فلوجهين احدهما
ان ماهية الحركة حصول امر بعد فناء غيرها هيتها تقتضي المسبوقية بالغير و
الازلية ماهيتها الاسبوقية بالغير فالجمع بينهما متناقض سوال الازلية
بنافي وجود حركة معينة لكن لم قلتم انها تنافي وجود حركة لا الى اول الجواب
لانفرق بين نوع الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من امر يقتضي ومن امر حصل
فاذا ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الازلية منافية لهذا المعنى فالجمع
بينهما محال اقول ان الفضية القابلة هو بلة الحركات الماضية لا اول لها محتملة
يحتمل معاني منها ان يراد بذلك ان الحركات الماضية ينتهي الى حركة وتلك الحركة
لا اول لها والقوم لا يقولون ذلك ولو قالوه ورد عليهم ما ذكرت من ان الحركة ماهيتها

يقتضي المسبوقية بالغير وكون تلك الحركة لم يتقدمها شئ اصلا بنافي ذلك ومنها
ان يراد بذلك انه غير متناهية بحسب الوهم على معنى انه لا يتحصر الوهم فيما
مضى عددا الا ويمكنه استحضار غيره من غير حاجة الى التكرير وهذا المراد بقولنا لا
اول لها وهذا لا ينافيه كونها حركات مركبة من امر حصل لانهم لم يقولوا ما بنا قض
ذلك بهذا التفسير ومنها ان يراد بذلك الصلب للمحصل وهو ان الحركات
الماضية ليست جملة مركبة من اعداد لها اول وهذا هو الذي يعنيه القوم بقولهم
الحركات الماضية لا اول لها وهذا لا ينافي كون الحركات مركبة من امر يقتضي وامر حصل
لان احد المفهومين لا ينافي الثاني ومنها ان يراد بذلك العدول وهو ان جملة
الحركات الماضية امرله عدد لا اول له وهذا لا يقولونه لان المحمول الشبوتي يجب
ان يكون موضوعه ثبوتيا والحركات الماضية ليست بجملة موجودة في شئ من
الاحوال قط لا في الخارج ولا في الذهن لان الذهن لا يقوى على استحضار عدد لا نهاية
له بالفعل لكنه قد يقوى على استحضار معنى سلب النهاية لانه معنى واحد وليس النزاع
في ذلك ومنها ان يراد بذلك ان الحركات الماضية قد انتظم من مجموعها ما هو حركة
واحدة وكان الحركة الواحدة بحسب شخصيتها لا تكون ازلية كذلك ما انتظم من
اشخاص الحركة لان نوع الحركة يقتضي المسبوقية بالغير فكيف يكون ازليا وهذا الالزام هو
لان الحركات الماضية ما وجدت من حيث هي جملة بل الموجود منها واحد فقط فلا
بنتظم منها مجموع حكم عليه بانه يستحيل ان يكون ازليا فقد ظهر ان محصول الحجة
مبني على توهم كون الازل حالة معينة وانه متى رفض ذلك عن الذهن لم يبق
في الحجة ليستند اليه الوجه الثاني في بيان استحالة كون الاجسام متحركة في

الازل هو ان كل واحد من الحركات محدث فهو مفتقر الى الموجد وكل ما كل واحد منه
مفتقر الى الموجد فكلّه مفتقر الى الموجد فالكل الحركات له موجد مختار وكل ما كان فعلا
لفاعل مختار فلا بدّ له من اوّل فالكل الحركات اوّل **سوال** امّا انّه لا بدّ من الموجد
فلا نزاع فيه لكن لم قلتم انّه يكون مختارا لم لا يجوز ان يقال لو لم يكن مختارا
لما تخلّفت اثاره عنه وكان يلزم من قدمه قدمها لكنّا نقول الموجب قد يتخلّف
عنه الاثر امّا لفوات شرط او لحضور مانع فلم لا يجوز ان يقال الموثر وجود هذه
الاشياء موجب بالذّات الآن كلّ حادث مقدّم شرط لان يصدر عن العلّة
الموجبة حادث آخر بعده **الجواب** سنقيم الدلالة على فساد هذا الاحتمال في باب
اثبات القادر **اقول** قد تصفحنا باب اثبات القادر فما رايناه دفع هذا الاحتمال
الا بقوله هذا قول بحوادث لا اوّل لها وقد تقدم فساده وما رايناه قد افسد حوادث
لا اوّل لها مع كثرة خوض المتكلّمين والحكماء فيه الّا بالوجه الاوّل وهو قوله يلتبسا في
الازليّة ومسمى الحركة فاذا الاسلم عن هذا الوجه الثاني في بيان كون الاجسام محدثة
متحركة في الازل الّا بالوجه الّذي قبله وفي ذلك الاستغناء بالاوّل عن الثاني لكونه
غير تامّ ولا مستقلّ بالنتيجة ويمكن ان يقال اراد باب اثبات القادر باب اثبات
الصّانع فوسع في العبارة وقد ذكر في باب اثبات الصّانع في عصوف الاعتراض ما يمكن
ان يكون دافعا للسّوال وهو ان العلّة القديمة قبل حدوث اوّل الحركة المخصوصة
ما كان موثرة بالفعل في الحركة التالية لها وعنده فانّها تصير موثرة فيها بالفعل
فتلك للموثر بحكم حادث وامر متجدّد فلا بدّ لها من موثر فان كان الموثر هو الحركة
المخصوصة الّتي عدمت لزم تعليل الموجود بالمعدوم وان كانت الحركة التاليه الّتي

حدثت بعد فنائها لزم الدّور فهذا اعذر ما لكن بدّ فيه من اثبات الموثر فيها امر
ثبوتيّ وهو صعب جدّا لانّه يلزم منه التسليل في كل موثر يعرض في الوجود سواء
كان موجبا او مختارا ثمّ انّ تسليل غير معقول لانّه انّما يعقل عند ترتّب امور
متسالية غير متناهية كل واحد منها موثر في الاخر وانّما يعقل التّالي بين الشيئين اذا
لم يكن بينهما واسطة وانّما يتحقّق ذلك لو لم يجعل موثريّة الموثر في اثر زايدة
عليه لكنّا فرضنا ها زايدة عليه ولا يصح للحكما ان يوردوا هذا الاعتراض لانّ مذهبهم
ان نقول انّه يحصل عرض من الاعراض الوجوديّة فالكلام لازم لهم على قولهم لكن
هذا القول مذهب لو ترك لا ندفع عنهم الالزام والقول في اثبات كون الموثر موثرا
امرا ثبوتيّا بطول وليس هذا موضع يقتضي التطرّ فيه **فاما** بطلان كون الاجسام
ساكنة في الازل فلوجهين احدهما انها لو كانت ساكنة لكانت اما ان تصح الاول
محال لان صحّة الحركة فيها يتوقّف على صحّة الحركة في نفسها وقد دلّ على ان وجود
الحركة الازليّة محال فثبت انّه لا تصح الحركة عليها فذلك الامتناع ان كان لازما لها
هيّة وجب ان لا يزول اليه فوجب ان لا تصح الحركة على الاجسام فيما لا يزال هذا
خلف وان لم يكن من لوازم الماهيّة امكن زواله فكون الحركة عليها جايزة وقد ابطلنا
اقول هذا تو كل ما ذكروناه من انّ الحجّة مبنيّة على هم كون الازل حالة معيّنة
لان تقدير الكلام هكذا ان كان الجسم ساكنا بسكون قديم فاما ان تصح على الحركة
في الازل او لا تصح فان صحّة الحركة عليه في الازل كانت الحركة في نفسها في الازل
صحيحة لكن قد بان استحالة حركة ازليّة وان لم يصح الحركة عليه في الازل فامتناع الحركة
اما ان يكون لامر لما هيّتها اى الحركة من حيث هي حركة مستحيلة او لامر خارج عن الماهيّة

فان كان الاول وجب ان لا تصح الحركة عليه فيما لا يزال لانا قد فرضنا ان استحالة الحركة
انما هي من حيث كانت حركة توجب ان لا يوجد الحركة بل الا انها حركة وان كان الثاني
فكل ما هو خارج عن الماهية وعارض عليها فهو ممكن الزوال فليفرض فليفرض
زواله وحينئذ لا تستحيل الحركة بل تصح لكنا ان وجود الحركة في الازل محال فهذا هو شرح
كلامه وتفسيره وقد بان انه مبني على توهم كون الازل حالة معينة وان الجسم
الساكن في تلك الحال لا يصح تحركه وان امتناع الحركة عليه في تلك الحال انما كان لكونها
حركة وجب ان لا توجد الحركة في المستقبل لكنها موجودة باحسن وان كان امتناع
الحركة عليه في تلك الحال لا لكونها بل لامر خارجي فهو جايز الزوال فليفرض زواله فحينئذ
تصح الحركة في تلك الحال لكن صحة الحركة في تلك الحال محال لان الحركة والازل لا
تجتمعان فاذا كنت قد علمت ان الازل ليس بحالة معينة على ما تقدم القول فيه
فقد سقط هذا الاحتجاج ثم يقال له ان الاستدلال مع فرضنا كون الازل حالة
معينة غير صحيح ايضا لان الخصم يختار القسم الثاني وهو ان الحركة في تلك الحال
ممتنعة لامر خارج عن ماهيتها وهو تحقق الازل فاذا فرضنا زواله كانت الحركة عليها
جايزة لانها حركة فيما لا يزال ولا كلام صحتها فقولك لو فرضنا زوال ذلك الامر الخارج
عن الماهية لكانت الحركة عليها صحيحة وقد ابطلناه قول غير مسلم ولا صحيح لان
الامر الخارج عن ماهية الحركة الذي يمتنع تحقق الحركة لاجله ينقسم قسمين
احدهما ان يكون هو الازل نفسه والاخر ان يكون مانعا اخر غير الازل فان كان هو
الازل نفسه لزم من فرض نفيه انتفاء تلك الحال المسماة بالازل فتكون الحركة جايزة
وهذا المريبطله للمصنف لانه انما بطل الحركة في الازل والحركة على هذا الفرض ليست

في الازل والحركة على هذا الفرض لانا قد فرضنا انتفاء الازل فتكون الحركة في غير لا فيه فلا
يكون ما به ابطال تحقق الحركة موجودا على هذا الفرض وان كان المانع الخارجي غير الازل
صح ما قاله من انا لو فرضنا انتفاءه لجاز وجود الحركة في الازل محال فقد ظهر ان قوله ان
لم يكن المانع من لوازم الماهية جاز وجود الحركة وقد ابطلناه مقالطه **سوال** هذا
الكلام مبني على تعليل الامتناع لان تقدير اذا امتنعت الحركة في الازل فاما ان
يكون ذلك الامتناع لذات الحركة فقط او لامر خارج عنها لكن الامتناع سلب
محض وعدم صرف ولا يجوز تعليله لانه لو علل لكان موصوفا بالمعلولية وثبوت
والسلب المحض لا يوصف بالثبوت **جواب** مما سر الجسم او مسامته الجسم
اخر وصف وجودي لانه يقتضي الامماسة التي هي وصف عدمي **اقول** انه قد من
الكلام في تعليل امتناع الحركة وخرج الى طريقة اخرى وهي ان السكون القديم اما ان
يصح زواله في الازل او لا يصح فان صح جاز ان يتحرك في الازل بالحركة لكن وجود الحركة
محال وان لم يصح فهو اذا ضروري الوجود فوجوده الضروري اما ان يكون لذاته
فيلزم منه ان لا تتحقق الحركات فيما لا يزال وهو خلاف الواقع وان لم يكن لذاته
جاز زواله في الازل لكن جواز زواله في الازل يلزم منه صحة الحركة في الازل وقد تقدم
استحالة ذلك هذا مراده والحاصل انه يقول لا حاجة الى الكلام في امتناع الحركة
في الازل من حيث هو امتناع باي شيء يعلل بل انني عرض من الدلالة على امر
اخر وهو الكلام في السكون الذي هو امر وجودي لانه اما مماسة او مسامتة يستلزم
كثرة من ان واحد فهو وجودي لانه يقتضي الامماسة والا مسامتة العدميان و
نقيض العدم ثبوت فالكلام على هذا الامر الثبوتي **واقول** انه انما يصح زواله لو لا

يصح واسوق المقدمة ويتم عرض بذلك وهذا كله مبني على ان الازل حالة
معنية وللخصم ان يقول له بعد تسليم الامر الفاسد وهو كون الازل حالة
معنية السكون في الازل ضروري الوجود وواجب الثبوت لا لذاته بل
لتحقق الحالة المسماة بالازل فانها لاستحالة وجود الحركة فيها صار السكون
ضروريا وواجبا فلم قلت انه اذا لم يكن السكون ضروريا لذاته بل لهذا الا
عتبار جاز زواله في الازل ليلزم منه صحة الحركة في الازل وكيف يلزم من كون السكون
ضروريا باعتبار النظر الى الازل التي هي الحالة المعنية ان يجوز زواله في تلك الحال
بعينها وهي الحال التي باعتبارها قلنا انه ضروري الوجود نعم يجوز زوال السكون مع
فرض انتفاء الازل الذي هو المانع من زوال السكون ولا شبهة اذا فرضنا انتفاء الازل
فان السكون يجوز زواله ويصح الحركة لانها يكون موجودا فيما لا يزال لكن المستدل
لا يفيده ذلك لانه انما يرد دم بيان الاستحالة من حيث انه يزول السكون الازلي
ويوجد الحركة في الازل ولا قدرة له على ذلك **ويقال** له هذا يمكن معارضته بان
يقال السكون الشاهد في هذا الجسم المخصوص المشاهد انما ان يصح زواله مع بقاء
الجسم في جهته او لا يصح فان صح جاز تبديله والجسم في جهته بالحركة لكن وجود
الحركة مع بقاء الجسم في الجهة الاولى محال وان لم يصح فهو اذا ضروري الوجود
بوجوده الضروري اما ان يكون لذاته فيلزم منه ان لا يوجد الحركة فيما بعد اصلا
فهو باطل او لا لذاته لكن كلما هو خارج عن ذاته يجوز زواله مع كون الجسم في الجهة
الاولى فليفرض زواله فيلزم منه صحة الحركة على الجسم مع بقائه في الجهة الاولى
فيكون متحركا مع انه في الجهة الاولى بالاعتقال عنها وهذا محال وكلما يجيب به

عن هذه المعارضة فهو جوابك عن استدلالك **سوال** عن التقسيم الذي
ذكرتموه في تعليل الامتناع وارد عليكم في نفس العالم فانكم يقولون العالم يمتنع ان
يكون ازليا فهذا الامتناع ان كان لازما لماهيته وجب ان يبقى ممتنعا ابدا
وان لم يكن لازما فذلك اعتراف بجواز كون العالم ازليا وذلك يبطل قولكم
جوابه العالم معدوم محض فلا يصح الحكم عليه بالصفة الثبوتية اما هنا السكون
وصف ثبوتي فيصح التقسيم الذي ذكرنا **اقول** انه احتج على اثبات الصانع بحجة
فقال ان العالم محدث وكل محدث ممكن وكل ممكن فله مؤثر واستدل على ان المحدث
ممكن بان المحدث ما كان معدوما ثم صار موجودا وما هذا شانه فماهيته قابلة
للوجود والعدم ولا معنى للممكن الا ذلك **ثم سال** نفسه فقال العالم المحدث
عندكم قبل حدوثه سلب محض واذا كان كذلك امتنع الحكم عليه بان ماهيته
قابلة او لا قابلة لانه لا ماهية له **واجاب** فقال قولنا الممكن قابل للوجود و
العدم لا يعني بان تلك الماهية مقررة حالتي الوجود والعدم بل يعني بان
الماهية لا يمتنع في العقل استمرارها على ما كانت عليه ولا خروجها عنه فمن تمتنع
في الجواب بهذا كيف لا يمتنع خصمه في ايراد السوالي المذكور هنا بمثله وهو ان يقول
انا لا **اقول** ان العالم الذي فرضناه ممتنعا ذو ماهية واقسم القول في تلك الماهية
هل الامتناع لازم لها او غير لازم بل **اقول** العالم الموجود الان يستحيل عندكم وجوده
في الازل فالحكم هو على الماهية الموجودة الآن انه يستحيل ان يكون لهذه الماهية وجود
في الازل فاستحالة ذلك ان كان لانها هذه الماهية وجب ان لا يوجد الآن وان لم يكن
لذلك جاز وجود هذه الماهية في الازل وباجملة فالقول في هذا التعليل في القول في قول

ماهية الممكن للوجود والعدم مع كونه نفياً صرفاً ثم لان تقسيم
الامتناع الى ان يكون للذات ليس اولا للذات ليس هو كما حكما بصفة ثبوتية
على المعدوم المحض لان ذلك لا يتضمن وصف العالم الممتنع بصفة ثبوتية و
انما هو تقسيم الامتناع وبيان انه الى اى شئ يستند على برما فى الباب انه يكون
وصفا للعالم الممتنع بالامتناع ومسمى الامتناع سلب لا ثبوت فلم يكن ذلك
وصفا للمعدوم بالصفة الثبوتية فلا يلزم المحال **شبهة** قالوا لو كان العالم
محدثا لكان له محدث قد مر بتخصيص احداثه بالوقت الذى احدثه فيه اما
ان يكون لا لمرجح او لا لمرجح والاول باطل لما سبق من ان ترجيح محال **جوابه**
ان اختصاص الاحداث بالوقت المعين كاختصاص الكوكب بالموضع المعين
من الفلك مع كونه بسيطا واختصاص احد نبى الممتم بالشخص المخصوص
والاخر بالرقة **اقول** هذا لا يلزمهم لانهم يقولون ان اختصاص الكوكب
بالموضع المعين من الفلك واجب ضروريّ تحيل خلافه وان لم يعلم لما ذلك
ذا كان واجبا كان ذات البارى سبحانه واجبه وان لم يعلم لما ذا كانت واجبة
دون غيرها من الممكنة وكان مقدار العالم المعين واجب لا يجوز فى العقل ان
يكون ازيد مما هو مقدار اصح ولا انقص وان لم يعلم لما كان هذا المقدار بعينه
متعينا واما القايلون بحدوث العالم فانهم لا يمكنهم ان يقولوا احدوث العالم
حيث حدث واجب لا يجوز الا حدوثه لانهم لو قالوا بذلك لوجب الا
يستغنا عندهم عن الصانع بل لا بد من القول بان حدوثه حيث حدث كان
على بعض الامكان فقد لزمتهم الشبهة وتوجهت اليهم والقول فى المتممات

كما لقول فى الكواكب ان ذلك التخصيص المخصوص فى جانب والرقة المخصوصة فى جانب
امور واجبة لها لان موادها لا يحتمل الا ذلك كما لقول فى مقدار الفلك المعين
لم كان هذا المقدار دون غيره فان ذلك عندهم واجب لا يمكن لان مادته عندهم
لا يقبل الا هذه الصورة فالمقدار المخصوص ضرورى للفلك وكذلك المتممات
فان قال المقتضى لذلك التخصيص تعلق اراده الله تعالى احداثه فى ذلك الوقت
وذلك التعلق واجب عندنا فيستغنى عن المرجح **قال** ولا يلزم من هذا وجوب
امتياز ذلك الوقت فى العدم الصرف وكون الاوقات بموجودة قيل ذلك الحادث
لانه كما جاز امتياز وقت عن وقت وان لم تكن الموقت وجب وقت جاز امتياز
العدم عن الوجود من غير وجود الوقت **اقول** اما اولا فهذا يقتضى كون
البارى تعالى موجبا بالذات لا مكنة له ولا يجوز فى شئ اصلا لان ارادته عنده هذا
الازل قديمة لا يجوز زوالها وتعلقها بها على هذا الجواب واجبة ضرورية لا
يجوز حصول خلافها اصلا كما لا يجوز حصول خلاف الامور الضرورية الواجبة
فاى اقتدار يبقى للبارى تعالى وان امكن يثبت له وهل هذا الا كناية عن محض الفلسفة
والقول بانه موجب بالذات ولكنه قد حسن العبارة واما ثانيا فلانه لم ينفصل عن
الشبهة لانه اذا كان المقتضى لذلك التخصيص تعلق الارادة القديمة باحداث
الحادث فى الوقت المعين لزم من ذلك تميز ذلك الوقت عما قبله والعدم
الصرف لا تخصص ولا تميز وانما تميز الامور المتصرمة المنقضية اولا
اولا وهى الاوقات وفى ذلك القول تقدم الزمان وقوله هذا كتميز الوقت
عن الوقت من غير حاجة الى وقت اخر غير لازم لهم لان الوقت يتميز عن

عن وقت آخر لا بالنسبة الى وقت يكون ضرفا له ودعا حصل فيه بل باعتبار
انّ قبله وقتا وبعد وقت وكلاهما مخصوصان متعينان باعتبار ما قبلهما وما
بعدهما ايضا فيكفي في التميز تقدّم الاوقات وتأخّرها عن الوقت الذي وقت
الاشارة اليه ولا حاجة الى وقت يكون طرفا له والمتكلّم لا يقدر على مثل هذا
التميز قبل خلق العالم لانّه لا يثبت امرًا قطّ ولا يقول انّ هنا تصوّرا وتجدّد
اوا جوالا اوقات قد يقتضي فلا امتياز اذًا او فائق رقة الاوقات الموجودة فلم
يكن الزام الوقت نفسه لازما على هذا الوجه **مسئلة** في متناهي لا استدلّ
فقال اذا فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا آخر متناهيا موازيا الاول فانا
قال المتناهي من الموازاة الى المساماة فلابدّ من نقطة هي اوّل نقطة المساماة لكن
ذلك محال اذ لا نقطة الا وفوقها اخرى ويكون المساماة مع الفوقانية قبل المساماة
مع التحتانية فاذًا فرض خط غير متناه يفضي الى هذا المحال فيكون محالا **اقول**
لمعترض ان يعترض هذه الدلالة **فيقول** انا لا انازعكم في انّه لابدّ من ان يكون
للمساماة اوّل زماني لانها حادثة بعد ان لم تكن فلابدّ لها من اوّل زمان لكن
لم قلتم انّ للمساماة اذا كان اوّل وجب ان يكون هناك نقطة المساماة هي
اوّل نقطة المساماة ومن اي وجه اقتضى لزوم الاولية الزمانية للمساماة لاوّل
نقطة بعينها في الخط الغير المتناهي يكون اوّل نقطة المساماة بيّن ذلك
انّه لا معنى للمساماة الا كون الخطين اذا اخرجا في جهة واحدة التقيا وهذا
الاعتبار يصدق مع فرضنا الخط غير متناه لان الخط المتناهي كيف اخرجته
حال ما يساماه فانه لا يلاقي الخط الغير المتناهي وهو صالح بالقوة لان يلاقيه

على نقطة مفروضة متوهمة في الخط الغير المتناهي لا اوّل لها كما انّ الخط القصير
لو بقي على موازاته امكن ان نخرج من طرفه الثابت الذي لو يتغيّر خطا يقاطع الخط
الطويل بحيث يحدث من ذلك شكل مربّع معروف وذلك الخط الذي فرضنا
اخراجه يمكن ان يقاطع الخط الطويل على نقطة موهومة في مفروضة لا
اوّل لها كلما تصاعدنا تزاوية وصغرت فليس وجوب اوّلية للمساماة
يقتضي وجوب اوّلية النقطة التي نفرضها الوهم في الخط الطويل وللمعترض
ايضًا ان يقول لمن يستدلّ بهذه الحجّة من الحكماء ومن نفاة الجزء من المتكلمين
اليس مثبتو الجزء لما احتجّوا لمذهبهم وقالوا لو كان الجسم قابلا للتقسيم ابدًا
استحال من المتحرك قطع المسافة الا بعد قطع نصفها واستحال قطع نصفها الا
بعد قطع ربعها واستحال قطع ربعها الا بعد قطع ثمنها وهكذا ابدًا يستحيل قطع
شيء من المفاصل الا بعد قطع نصفه فلو كان الجسم نقبل الانقسام ابدا لكان قطع
كلّ حدّ منه انما يكون بعد قطع حدود قبله لا الى نهاية وهذا محال فانتم قلتم
في جوابهم نحن لا نقول انّ الاجزاء والمفاصل موجود بالفعل في الجسم بل نقول
الجسم في نفسه واحد لكنّه مع ذلك قابل لتقسيمات لا نهاية لها وهي غير موجودة
فيه ولكنها يمكن ان يوجد فيه فاقبلوا من خصمكم في هذه المسئلة مثل هذا الجواب
فانه **يقول** ان الخط المفروض بلا نهاية شيء واحد في نفسه وليس مركبا من النقط
ليقال انه يساماة النقطة الفوقانية قبل مساماة التحتانية فيلزم ان لا تستقرّ المساماة
ابدًا بل هو في نفسه واحد وهو صالح لان نفرض فيه نقط بالقوة لا الى اوّل غير موجودة
ولا حاصلة بالفعل فكما لا يمتنع قطع مسافة لا يتناهى تقسيمها بالقوة ولم يفتقر قطعها

الى اوّلٍ مفروضٍ غير منقسم بل كل ما يشار اليه بانّه اوّل فهو في الحقيقة ليس باوّل
لكونه يمكن انقسامه الى جزءين فيكون الاوّل لا هو بل عسى ان يكون احد جزءيه يتم الكلام في كل واحد من ذينك الجزءين كالكلام فيه ولم يكن من ذلك خلف
ولا محال لانّ الاجسام غير مركبة بالفعل زعمتم بل هي مركبة بالقوة والعقلا
وكذلك لا يمتنع ان يسامت الخط القصير الخطّ الطويل الذي مركب من اكثر
النقطة بالفعل بل بالقوة ولا يلزم من ذلك ان يكون قد سامت قبل كل نقطة
نقطة فوقها فلا تستقر اولية في النقطة على حال ولا يكون هذا ممّا لا يمكن
ذلك محالا وهذه الدلالة قد ذكرتها في المسايل التي دارت بيني وبين عبد الجليل
الخسروشاهي وبسطت الكلام هناك بسطا لا يحتمله هذا التعليق ثم حكى احتجاج
الهند على نفي ما هي الابعاد وحكى جواب المتكلمين من ان تميز الجهات خارج
العالم انما هو في الذهن فقط واجاب بما صورته المقدر الذي لا وجود له الا في الذهن
ان لم يكن مطابقا للخارج كان فرضا كاذبا وان كان مطابقا لزم منه تحقق الجهات
في نفس الامر اقول هذه العبارة قاصرة وهي قوله الذي لا وجود له الا في الذهن
اما ان يكون مطابقا للخارج او لا يكون وذلك لانّ ما لا وجود له الا في الذهن لا يكون له
وجود خارج الذهن لانّا قد فرضناه لا وجود له الا في الذهن فلا يحتمل هذه المفصلة
القايلة لتاوا تا والوجه ان يقال الموجود في الذهن اما ان يكون الخارج مطابقا او لا
يكون ثم من كلام ابن ابي الحديد على المحصل مسئلة في اثبات المؤثر احتج
على ذلك بان الاجسام محدثة وكل محدث ممكن وكل ممكن تحتاج الى مؤثر واستدلّ
على ان كل محدث ممكن بانّ المحدث هو الذي كان معدوما ثم صار موجودا وما هذا شانه

كانت ماهيته قابلة للوجود والعدم ولا معنى للممكن الا هذا ثم سال نفسه
فقال لم لا يجوز ان تكون الاجسام حال عدمها واجبة العدم وحال وجودها واجبة
الوجود وعلى هذا التقدير لا يثبت الامكان واجاب فقال ثبت انّ الامر كذلك
لكن حصول الامتناع يتوقف على حضور وقته المخصوص وحصول الوجوب
يتوقف على حضور الوقت الاخر والماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن
الوقتين لا يبقى لها الا القبول اقول هذه مغالطة وذلك لانّ الماهية اذا سلم
لخصمه انّها واجبة الحصول باعتبار وقت مخصوص وانّها واجبة العدم باعتبار
وقت آخر مخصوص فلم يبق للماهية من حيث هي هي امكان يقتضي الموثر الخارج عن
الوقتين لانّه لو بقي لها مع كونها على هذه الحال امكان يقتضي حاجتها الى موثر خارج
عن الوقتين لوجب ان تكون الموجود الممكن العلل بعلةٍ موجوده قد بقي فيه من الا
مكان ما يحوج الى موثر خارج عن تلك العلة وهذا محال والالزام تعليل الممكن الشخصي
الواحد بعلل لا نهاية لها وذلك ممتنع لاستحالته في نفسه ولاستحالة تعليل الشخص
بعلتين والجواب الصحيح ان يقال اما ان تكون الاجسام قبل وجودها واجبة
العدم لذاتها وجوبا مطلقا لا باعتبار امر آخر ويكون واجبة باعتبار الوقت
والحال التي هي فيها معدومة وكذلك القول في جانب الوجود اما ان يكون
وجودها المجرد ذواتها اي انّ حقايقها حقايق لا تقبل العدم او باعتبار الوقت
والحال التي هي فيها موجودة فان كان الاوّل وجب لها ان يستمر عدمها ابدا
لانّ عدمها ضروري لا يجوز خلافه كعدم ثاني القديم تعالى ووجب ان تكون
موجودة في كل حال لان وجودها ضروري لا يجوز خلافه لوجود القديم تعالى

والجمع بين هذا وهذا محال وان كان الثاني فقد بثت الحكم الذي يروم الدلالة عليه لانها اذا كانت واجبة باعتبار امر خارج عن ماهيتها ممكنة قابلة لنسبتي الوجود العدم ولكنها قد وجب لها احد هما لامر خارج عن ذواتها وذاك هو المؤثر الذي اردناه بقولنا لابد للممكن من مؤثر فقد بثت المطلوب وانجبت الدلالة حكمها المراد منها ثم استدل بدلالة ثانية وهي حدوث الاعراض كما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما فلابد من مؤثر ثم سال نفسه فقال لم لا يجوز ان يكون المؤثر هو القوة المركوزة في النطفة واجاب فقال لا يجوز ان تكون القوة المولدة مؤثرة في خلق ابدان الحيوانات ثم شرع في الدلالة على ذلك اقول ان هذا السؤال الذي قد سال نفسه ليس في هذا الموضع موضعه لان هذه المسئلة موضوعة لبيان انه لابد من مؤثر ما في الحوادث ومن يتكلم في هذا ويستدل عليه لا يجوز ان يقال له لم لا يجوز ان يكون المؤثر هو القوة المولدة لان المستدل ما ادعى في هذه المسئلة مؤثرا مخصوصا ليقال له لم قلت ان هذا الشئ المخصوص هو الفاعل ولم لا يجوز ان يكون غيره فان قال قايل انه لما قال قد نشاهد انقلاب النطفة علقة والعلقة مضغة فلابد من مؤثر قال عقبه وليس المؤثر هو الانسان المخلوق ولا ابواه فلابد من شئ آخر فهو انما سئل نفسه على هذا الكلام لاغير قيل ان المواخذة له على تلك الكلمات قايمة ايضا لانه انما يجب ان يتكلم في هذه المسئلة لاثبات مؤثر ما فادخاله الكلام في ماهية المؤثر فيها ادخال بحث آخر فما ليس موضوعا له وهذا البحث يجب ان يفرد له

مسئلة بعد هذه المسئلة وهو الكلام في المؤثر الذي قد ثبت انه لابد منه ما هو هل هو الانسان المخلوق ام ابواه ام هو القوة المولدة ام غير ذلك اجمع فادخال احد البحثين في الآخر لا وجه واعلم ان انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ليس من باب حدوث الاعراض على راى الفلاسفة ولا على راى المتكلمين اما الفلاسفة فلان المني اذا انقلب مضغة فقد حدثت صوره في مادة باقية والصورة عندهم غير الاعراض واما المتكلمون فيقولون عدم جسم بتمامه وحدث جسم آخر لانهم لا يثبتون الهولى وعلى كلا المذهبين فان ذلك ليس حدوث عرض فايراده ذلك في قسم حدوث الاعراض مستدرك وايضا فايراده عن الفلاسفة ان القوة المولدة هي المؤثر في خلق اعضاء الحيوان وتصورها ليس بجدلا ان القوم لا يقولون ان ذلك اثر القوة المولدة بل ربما قالوا انه اثر القوة المصورة وهما عندهم قويان ولعل المصنف ما قال الا القوة المصورة ولكن الناسخ غلط وانتشر الغلط فان هذا الموضع لا يكاد يخفى في اثبات وجود وجود المؤثر استدل على ذلك بانه لو كان ممكنا لزم الدور او التسلسل وهما باطلان واستدل على بطلان التسلسل بان العلة مع المعلول فلو كان للممكن المفروض علة وللعلة علة هكذا ابدا الى غير النهاية تصدق على الكل انه موجود في وقت واحد لكن ذلك الكل مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه ممكن والمفتقر الى الممكن ممكن فالمجموع ممكن وكل ممكن فله مؤثر فللمجموع اما نفسه او امر داخل فيه وهما باطلان فتعين ان يكون المؤثر خارجا عنه لكن الخارج عن كل ممكن لا يكون ممكنا فثبت انه لابد من لانتهاء الى الواجب ثم سال نفسه فقال

لانسلم انه يصح وصف تلك الاسباب والمسببات بانها كل ومجموع لان هذه
الالفاظ مشعرة بالتناهي فلا يصح اطلاقها مع فرض الاتناهي واجاب
بان مرادنا من الكل والمجموع تلك الاسباب والمسببات بحيث لا يبقى واحد منها
خارجا عنها اقول ان الخصم لا يوجه السؤال على الوجه الذي ذكرته لانك
اخرجت السؤال مخرج النزاع في امر لفظي والامر في ذلك بهون ولكنه يقول
لك لانسلم ان تلك الاسباب والمسببات مع فرض لا يناسبها يكون
متقومة بكل واحد واحد من اجزائها بل الجمل المتقومة باجزائها هي الجمل
التي تشخص منها ماهية محصلة اما حسا للسرير عن اجزائه والنادقة عن
البيوت او عقلا كالعشرة عن آحادها والنوع عن الفصل والجنس واما امور
توجب بعضها لانهاية لها فان الذهن لا يقوى على استحضارها ولا يقوم
منها ماهية محصلة يشار اليها بالجنس او بالفعل ليحكم عليها بانها متقومة من
الاجزاء وهذا الكلام يرد على وجهين احدهما ان يتصدى المعترض لبيان
الجملة التي تتقوم باجزائها ليست الا الجملة التي اجزاؤها متناهية لم يحصل
من المجموع ماهية يحكم عليها بانها متقومة بالاجزاء ولان الاجزاء انما تكون
اجزاء لشئ واحد لانا لو لم نأخذ فيه الوحدة فيه لما كانت تلك الاجزاء
اجزاء شئ فانا اذا فرضنا انسانا الى جانبه حجر ولم يحصل من اجتماعهما حقيقة
واحدة لم يكن كل واحد منهما جزء الشئ مفروض فقد بان انه لابد ان تكون الا
جزاء اجزاء لشئ مفروض ذي وحدة مفروضة كما يقول عسكر واحد وبلد واحد
ونحوهما فما لا نهاية له ليس بشئ واحد ولا شئ مفروض ولا امر حاضر في الذهن

ولا صورة مرتسمة في عقل او في قوة من القوى الباطنة فكيف يصح ان يقال انه
شئ قد يقوم باجزائه وكل متقوم باجزائه ممكن فيكون ذلك المجموع ممكنا
والوجه الثاني في الايراد ان يسقط المعترض عن نفسه هذه المؤونة ويقف المطالبة
فقط ويقول لا نسلم ان القضية القائلة كل مجموع او كل كل فهو متقوم باجزائه
قضية صحيحة على الاطلاق ولم لا يجوز ان يكون ذلك من خواص المجموع
او الكل المتناهي ويكفيه ان يصير على المطالبة فقط وعلى المستدل اثبات
صدق هذه القضية في كلي القسمين وان كان المحتج بهذه الحجة من الفلاسفة
مثل له للمعترض هذا الاعتراض بمثال بقوله الفلاسفة في اعتراضهم على ادلة
المتكلمين في استحالة بقاء النفوس الناطقة وذلك ان المتكلمين قالوا لو كان
نوع البشر لا اول له وكل بدن نفس باقية بعد موت البدن لكانت هذه
الانفس الان موجودة لا نهاية لها لكن كل عدد موجود لم نصف ونصفه
اقل من كله وكل ما كان اقل من غيره فهو متناه فنصف هذا العدد متناه وكل
وكل ما نصف متناه فكله متناه لانه ضعف المتناهي فانقطعت الفلاسفة وكل
ما نصفه متناه فكله في جواب هذا فان قالوا لا نسلم اي كل عدد على الاطلاق فله
نصف ولم لا يجوز ان يكون ذلك من خواص العدد المتناهي فيقال لهم في هذه
المسئلة لا نسلم ان كل مجموع فهو متقوم باجزائه ولم لا يجوز ان يكون ذلك
من خواص المجموع المتناهي الاجزاء وهذا الموضع مشكل اولى فيه نظر **مسئلة**
في كونه تعالى عالما من كلام ابن الحديد على المحصل
استدل على ذلك باحكام افعاله تعالى ثم سئل نفسه ما المراد بالاحكام التي يدون

بر المطابق للمنفعة او المستحسن في العرف فان اردتم الاول فاما ان يقولوا ان
فعاله مطابقة للمنفعة من كل الوجوه او من بعض الوجوه الاول ممنوع
فلم قلتم ان المخلوقات مطابقة للمنفعة من كل الوجوه وظاهر انها ليست
كذلك لكثرة ما نشاهد في العالم من الآفات والثاني مسلم لكن كون الفعل
مشتملا على النفع من بعض الوجوه لا يدل على كون فاعله عالما لان فعل الناسي
والنايم بل الحركات الصادرة عن الجمادات قد تكون نافعة من بعض الوجوه
وان اردتم بالمحكم المستحسن في العرف فاما ان تريدوا بر ما يكون مستحسنا
على وجه لا يمكن تصور ما هو احسن منه او تريدوا بر كونه مستحسنا في الجملة
فان اريد الاول فلا نسلم ان العالم كذلك فانا لا ندري ان كيف السموات
والكواكب وايدان الحيوانات على وجه احسن مما هي عليه الان ممكن ام لا وان
اريد بر الثاني فسلمنا ان العالم كذلك لكن لا يدل على علم الفاعل فان الناسي والنايم
قد يستحسن من بعض الوجوه والله لم يرد بالاحكام لا هذا المعنى ولا هذا فليذكر
ثم واجاب فقال المراد من الاحكام الترتيب العجيب والتلفيق اللطيف
ولا شك ان العالم كذلك هذه الفلاسفة وهذا جملة ما اجاب بر عن الشبهة اقول
من العجب ان يقرر الشبهة ذلك التقرير ويوكدها ذلك التاكيد ويكون
جوابر عنها هذا الجواب وهذه قاعدة هذا الرجل يتوكل للمخالفين ولا سوكل
عليهم وبالمستعان ونحن نجيب عن الشبهة فيقول المراد من الاحكام
ها هنا مجموع الامرين وهو مطابقة الفعل للمنفعة مع حسن بشرط الكثرة ولا
ريب ان السموات والعناصر وترتيب الشمس وسيرها في فلكها على وجه يقرب

تارة ويبعد تارة اخرى فيتعلق بذلك البرد والحر ورطوبة الهواء ويبسه وكثرة
الاندآء والامطار وشدة الحر وايضاع الثمار وتربية النبات وصلاح الامزجة
ترتيب مطابق للمنفعة مستحسن الصنعة كثير جدا وكذلك القول في اعضاء
الحيوان وما ذكره الاطباء فيها وفي مواضعها من الحكمة اللطيفة واذا عنى بالاحكام
مجموع ما ذكرناه عليه فعل الناسي والنايم فانه لا يكون كثيرا وكذلك الحركات
الصادرة عن الجمادات اما ان لا تكون كثيرا او لا يكون مستحسنة لم تكن
مطابقة للمنفعة وبالجملة فهذه القيود الثلثة تخرج عليها الشبهة
ويسقط الاعتراض بها ثم ذكر في شبهة محصولها كون الباري سبحانه عالما
بشئ نسبه بينه وبين ذلك الشئ فهي غير ذاته لانها لازمة والموصوف بها
والمقتضي لها ذاته فيكون الشئ الواحد قابلا فاعلا وهو محال لان نسبة القبول
بالامكان ونسبة التاثير بالوجوب والنسبة الواحدة لا تكون بالامكان
والوجوب معا واجاب فقال نسبه القبول بالامكان العام وذلك لا
ينافي الوجوب اقول ان هذا الجواب قاصر وانا اوضح الكلام في هذا الموضع
فاقول اذا قلنا الذات موثرة في الصفة وموصوفه بها فها هنا ثلث اعتبارات موثرية الذات في الصفة وموصوفية الذات بالصفة وقابلية الذات
للصفة وكل واحد من هذه المفهومات مغاير الاخر الا ترى انا نعقل كون الموثر
موثرا مع الذهول عن اتصافه بالاثر وايضا قد لا يكون الاثر صفة له بل يكون اثرا
منفصلا عنه وكذلك يعقل مسمى التاثير مع قطع النظر عن القبول لانه قد
يوثر الشئ في الشئ وان لم يكن قابلا له كتاثير الباري في العالم وايضا يعقل القبول

مع قطع النظر الموصوفية الا نرى ان يفعل كون الجسم قابلا الاتصاف
بالسواد مع عدم موصوفية بروكذلك تصدق على الهواء انه قابل للون
وليس بموصوف باللون فقد ظهر تغاير هذه المفهومات فنقول ان مفهوم
الموثرية لا يمكن ان يكون الا واجبا عند الحكماء لانهم قد سنوا ان الاثر ما لم
يجب لا نه لو وجد وهو غير واجب لكان بعد في قيد الامكان واحتاج الى مرجح
ازيديما عليه موثره فلا يكون موثره موثرا تاما وقد فرضناه تاما فثبت ان المو
ثرية من حيث هي موثرية لا يكون الا واجبة فاما القول فلا يمكن ايضا ان
يكون الا واجبا لان قابلية الذات للصفة امر من لوازم الذات ويستحيل اذا كانت
قابلة ان يجوز ان لا تكون قابلة لا نه لو جاز ان تكون الذات يجوز لها القبول
اعني يصح ان تقبل ويصح ان لا تقبل لجاز ان تكون تارة قابلة وتارة غير قابلة
فيجوز على هذا ان يكون الجوهر تارة لا يقبل الحلول في المحل وتارة تقبل وان يكون
القديم تعالى تارة تقبل اللون والشهوة وتارة لا يقبلهما وفي ذلك قلب الاجناس
وابطال الحقايق والقول بجواز صيرورة الجوهر عرضا والعرض جوهرا او
الذات المجردة جسما وهذا كله محال وايضا يلزم عليه جواز ان يكون الذات
الممكنة التي امكان الوجود والعدم من لوازمها تنقلب تارة واجبة الوجود
ثم تنقلب تارة ممتنعة الوجود وهذا كله محال فاما موصوفية الذات بالصفة
فلا يجب لها ان تكون واجبة لغير تكون واجبة لا لانها موصوفية كذات
البارى التي يجب لها الموصوفية بالعالمية لا لانها موصوفية بل لانها هذه
الموصوفية الخاصة لانها لو وجبت لانها موصوفية لوجب ان يكون كل موصوفية

في الوجود واجبة ضرورية وهذا باطل لان ليس موصوفية الجسم المخصوص
بالسواد المخصوص واجبا والمفهومان الاولان بخلاف ذلك لانه لا شئ من
الموثريات ليس بواجب ولا من مفهوم الا المقبولات بل كل ذلك ضروري
لا يجوز خلافه واذا تقرر ذلك فلنتكلم في السوال فنقول ان المعترض
حال ان تكون ذاته سبحانه موثرة في العالمية ومتصفة بها لوجهين احدهما
ان الفاعل لا يكون قابلا والثاني نسبة القبول ممكنة والنسبة الواحدة لا تكون
الامكان والوجوب معا فاما قوله الفاعل لا يكون قابلا فحصوله ان مفهوم
الموثرية غير مفهوم القابلية والبسط حقا لا يكون في ذاته مفهومان لان ذلك
نوع تركيب وهذا قد تقدم الكلام فيه واما قوله ان نسبة التاثير واجبة ونسبة
القبول ممكنة فنقول ان عنيت في القبول كون الذات ممكن ان تتصف فكون
الذات ممكن بان يتصف بالصفة امر واجب لها ولا يجوز ان يكون ذلك جايزا
لها اعني انه قد يتحقق لا نه لو جاز وصح ان يكون تارة ممكن ان يتصف بالصفة وتارة
لا يمكن ان يتصف بالصفة وتارة لا يمكن ان يتصف بالصفة لادى ذلك
الى انقلاب الاعيان وقد تقدم فساده وايضا فلو كانت نسبة القبول يمكن ان تكون
الذات ويمكن ان لا يكون لكان لقايل ان يقول لم قلت ان هذه النسبة هي نسبة
التاثير بعينها ولم لا يكون للذات فسبان احداهما نسبة التاثير الواجبة الا
خرى نسبة القبول الممكنة وليس له ان يلزم من ذلك كون البسيط مركبا
لا نه قد دل في الوجه الاول بذلك وهو قوله كيف يكون فاعلا ثم نعداه الى
وجه ثان والمتكلم اذا تعدى وجها الى وجه اخر فقد نزل عن الوجه الاول

والتزم ان يدل بغير وان عنيت بالقبول موصوفية الذات بالصفة فمن
الذى قال ان للمفهوم من المؤثر هو المفهوم من الموصوفية حتى ترد عليه
بقولك الموصوفية مفهوم ممكن والمؤثرية مفهوم واجب فلا يكون احدهما
الآخر فان احدًا لما قال ذلك ولا هذا انما يصلح ان يقال ليرد عليه فهذا هو الجواب
الصحيح عن هذا السؤال فاما المجيب بنسبة القبول بالامكان
العام وذلك لا ينافى الوجوب فان اراد بنسبة القبول بمجرد كون الذات قابلة
فليس ذلك مما جرت عادة الحكماء والمتكلمين باطلاق لفظ الامكان عليه
حتى يقال ان المراد بذلك الامكان العام مر لانهم لا يقولون الذات يمكن ان يقبل
لكنهم يقولون الذات يمكن ان تتصف لكن الاتصاف ليس هو القبول بل الامكان الا
تصاف هو القبول فاذًا القبول لم يقل فيه انه ممكن ليقال المراد بذلك انه ممكن
بالامكان العام الذى يدخل الوجوب تحته وان اراد بنسبة القبول التى ذكرها
الموصوفية فالسابل ما عنى بقوله بنسبة التاثير بالوجوب ونسبة القول بالامكان
الموصوفية لانه انما اراد بهذا ان يبطل قول من يجعل المفهومين واحدا وان يحل
ذلك من حيث امكان يجتمع للشئ الواحد ان يكون واجبًا ممكنا معا وليس احد من
العقلاء يحيل له ان مفهوم المؤثر هو مفهوم الموصوفية ليبطله عليه وانما الاشتباه
فى قبول الموصوفية لا فى الموصوفية نفسها فقد ظهر صحة ما اجبنا به نحن وان الذى
ذكره هو اما ان يكون غير صحيح واما ان يكون غير تام
من كلام على ابن ابى الحديد على المحصل **مسئلة** فى انه تعالى لا يجوز قيام الحوادث
بذاته **احتج** على ذلك بانه لو صح اتصافه لكانت تلك الصحة من لوازم ماهيته فيلزم

حصول

متحققين قبل ايجاد العالم وحاصلان عند ايجاده ولا يمكنك ها هنا ان تقول
هذا اضافة لان السمع والبصر القديمين عندك كانا عاطلين قبل خلق العالم
بخلاف غيرهما لان تعلقه كان قبل خلق العلم تعلم انه سبق حدثه ويعلم ما يتجدد
فيما بعد اما بذاته او بمعنى اقتضى له العالمية واما المدركية فانه لم يكن قبل خلق
العالم مدركا لشئ لا بذاته ولا بالمعاني ذاته للقدسة انه لم يكن قبل وهو
ايصار الذات للمبصرات واسماعها المسموعات وهذا امر حقيقي اكتسبته
الذات ولم يكن لها من قبل لا هو بعينه ولا ادراك المستقبل فكيف يلحق هذا
بالاضافات المحضة ويكفي الخصم في هذا الموقف ان نقول لا نسلم ان هذا من
الاضافات التي دل الدليل على انها غير موجودة في الخارج معلوم ان اثبات ذلك
متقدر **مسئلة** في انه تعالى عالم بكل المعلومات اجمع على ذلك انه تعالى كونه
حيا يصح ان يعلم جميع المعلومات فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض
لافتقر الى مخصص وهو محال **اقول** ان هذه المسئلة العظيمة التي هي
اصل الشرايع كلها لا يجوز ان يقتصر المتكلم في اثباتها على هذا الكلام
الناقص وليت هذا الرجل قسم عنايته بين المتكلمين وغيرهم على السواء فقد قيل
اقسم كلامك ولحظك على سواء فانهما عنوان الضمير وقد تكلمنا على هذه
المسئلة ودللنا عليها بالادلة الواضحة في كتبنا الموضوعة لذلك ثم حكى
شبهة الفلاسفة في كونه تعالى لا يعلم الجزئيات وهي انه لو علم تعالى كون زيد في
الدار فعند خروجه منها ان بقي العلم الاول كان جهلا او ان لم يبق كان تغيرا **واجاب**
فقال ان عنيت بالتغير في الاحوال الاضافية فلم قلت انه محال وكذلك فان الله

تعالى كان قبل قبلا لكل حادث ثم صار بعده والتغير في الاضافات لا يوجب
تغيرا في الذات فكذلك ها هنا كونه عالما بالمعلوم اضافة بين ذلك المعلوم
فعند تغير المعلوم يتغير الاضافة فقط **اقول** ان خصمه لا يسلم له ان
التغير وقع في محض الاضافة بل في نفس العلم لان العلم بالشئ المخصوص
لانه لو لم يوجد في تلك الاضافة لما كان هو العلم بذلك الشئ المخصوص
بل كان العلم به امرا كليا وليس كلامنا فيه بل في هذا العلم بالشئ المخصوص من حيث انه كان
ماخوذا فيه كونه مضافا الى هذا الشئ المخصوص ثم بطلت هذه الاضافة فقد بطل
هذا العلم وقد ذكرنا من سبيلنا في الاشارات في هذا الموضع كلاما جيدا الى الحكيم
بالفاظه فانه قد حرره **قالت** قد يتغير صفات الاشياء على وجوه منها
سواد الذي كان ابيض وذلك استحالة صفة متقررة غير مضافة **ومنها** مثل
ان يكون الشئ قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان
يقال انه قادر على تحريكه فاستحال هو اذا عن صفته ولكن من غير تغير في
اضافة فان كونه قادرا صفة له واحدة بالحقها اضافة الى امر كلي من تحريك اجسام
يحال ما مثلا لزوما او ليا ذاتيا ويدخل في ذلك زيد وعمرو وجمان وشجره دخولا
ثابتا فانه ليس كونه قادرا متعلقة بهذه الاضافات المعينة تعلقا لا بد منه فانه
لو لم يكن زيد اصلا في الامكان ولم يقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا ما ضر ذلك
في كونه قادرا على التحريك فاذا اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال المقدور
عليه من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل
للذي قبله **ومنها** مثل ان يكون الشئ عالما ان شيئا ليس ثم يحدث الشئ

فيصير عالما بانه الشيء الشيئين فيتغير الاضافة والصفة الاضافة معا فان
كونه عالما بشيء مختص الاضافة به حتى اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك
بان يكون عالما لجزئي جزوي بل يكون العلم بالشيء علما مستانفا يلزمه اضافة
مستانفة وهيئة للنفس متجددة بها اضافة متجددة مخصوصة وغير العلم بالمقدرة
وغير هيئة تحققها الاكمان في كونه قادرا له بهيئة واحدة اصافات شتى فهذا
اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم ووجود ووجب ان تختلف حال
الشيء الذي له الصفة لا في اضافة الصفة نفسها بل وفي الصفة التي يلزمها
تلك الاضافة ايضا ثم قال فما ليس موضوعا للتغير فما ليس موضوعا
للتغير لم يجز ان يعترض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم
الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا يوثر في
الذات ثم قال فكونك يمينا وشمالا اضافة تخصه وكونك قادرا
وعالما هو كونك على حال مقررة في نفسك تتبعها اضافة لازمة ولاحقة
فانت بهما دوحال مضافة لا ذوا اضافة محضة انتهى كلامه وقد ظهر منه
ابطال قول من توهم ان تغير المعلوم لا يستدعي تغير العلم وان ذلك
تغير في محض الاضافة فقط ان قيل فما تقولون انتم في هذا الموضع قيل
ان شيخنا ابا الحسين رحمه الله لما راى الحق في هذا الموضع قال به ولم يقف
مع تقليد الاسلاف وصرح بان العالميات تتجدد في ذات الباري تعالى بتجدد
الحوادث ولا يلزم من تغير الصفات وتجددها تغير الذات نفسها ان قيل
فهذه العالميات المتجددة عند ابي الحسين هي مجرد اضافات ام لا قيل فهذه

العالمية

العالميات المتجددة عند ابي الحسين هي مجرد اضافات ام لا قيل لا بل هي صفات
للذات يلزمها اضافات فتتغير هي والاضافات معا وقد صرح رحمه الله بان كونه
تعالى عالما صفة وانه ليس بمحض اضافة وانه يتجلى عليه ذاته تعالى ولكنه لا يجعله ذاتا
لان الذات عنده ما صح ان يفعل منفردا وان يكون موضوعا للصفات وهذا
عنده ليس كذلك فهو رحمه الله سماه حالا وربما سماه صفة وبالجملة قد اثبت امرا يتجدد
يتغير وليس باضافة محضة وقد مر في كلام رحمه الله ما يقتضي ان البين هو
الاضافة فقط وقد يسمه تعلقها ولا يثبت حالا مضافة وهو اختيار بعض الخوارزمي
من اصحابنا وقد بينا في غير هذا الموضع الفرق بين الذات والصفات والا
ضافات ولا يحتمل هذا التعليق بسط القول في ذلك مسئلة في كونه تعالى
حيا قال ذهب الفلاسفة الى انه عبارة عن انتفاء الامتناع يعني انه لا يمتنع
ان يعلم ويوجد قال وذهب اصحابنا الى انه صفة حقيقية واحتجوا بانه لو لا
اختصاص ذاته تعالى لاجله صح ان يعلم ويقدر والا لم يكن حصول هذه الصحة
لها اولى من حصولها فان اعترض ذلك فقال لم لا يجوز ان تكون حقيقته المخصوصة
كافية في ذلك ثم احتج هو فقال الامتناع عدمي كما تقدم بيانه فعدم الامتناع
يكون عدما والعدم لا يكون ثبوتيا قيل للسائل ان يسئل عن الامكان
هل هو ثبوتي ام لا فان قال لا قال له فهو نقيض الامتناع العدمي فان قال
نعم سئل عن الوجوب اهو ثبوتي ام عدمي فان قال بالاول قيل له فالا
مكان الخاص مناقض له وكيف يكون ان وجودتين معا وان قال بالثاني قيل
له فهو نقيض الامتناع العدمي فاذا جاز ان يكون نقيض العدمي عدميا لم يصح

استدلالك على الامكان العام مسئلتنا شبوتي تلنا قضية العدمي ثم قال
فقال لم الحجة التي حكيتها عن اصحابك ثم اعترضتها يتضمن امرين احدهما
ان صحة ان يعلم سبحانه ويقدر امر شبوتي والاخر ان هذه الصحة لابد لها من نقيض
والطعن الذي طعنت به في الحجة ليس في كون الصحة امرًا شبوتيًا بل في ان
المقتضي لتلك الصحة امر زيد على الذات المخصوصة فقلت له لم قلت
ان هذه الصحة مستندة الى صفة حقيقية زايدة على الذات وهي المسماة بالحيوة
ولم لا تكون الذات المخصوصة اقتضت هذه الصحة وهذا الكلام جيد لكنك
اخترت انت دليلا ستانفا زعمت انه خير من دليلهم فقلت عدم الامتناع
سلب السلب فيكون مفهوما شبوتيا وهذا استدلال على غير مراد اصحابك
لان مراد اصحابك اثبات معنى حقيقي يقتضي هذه الصحة لا بيان ان هذه الصحة
امر شبوتي وانت قد استدللت على امر لم يحم حوله وتركت موضع البحث
فلم يتعرض له وايضا فانك قد خرجت بهذا الاختيار من طايفة الاشعرية لان
كونه تعالى يصح ان يعلم ويقدر هو الصحة العامة التي يدخل الوجوب تحتها
فالباري تعالى يصح ان يعلم ويقدر بالامكان العام وهو واجب ان يعلم ويقدر
وليس لصفة ترجع الى ذاته تعالى مجرى هذا المجرى لانه ترى ان يمكن بالامكان
العام ان يكون موجودا وان وجب ان يكون موجودا ومع ذلك لم يقل احد
لاجل ذلك صفة ترجع الى ذاته تعالى قائمة على الهيئة نافية للحيوة القديمة التي تثبتها
الاشعرية ولكنك يعاطلهم وتخادعهم وتوهمهم على رايهم مسئلة فانه
تعالى ليس باقيا ببقاء يقتضي كونه باقيا قال ذلك البقاء المفروض لا شك

انه باق فان كان باقيا ببقاء اخر لزم اما التسلسل والدور وان كان باقيا ببقاء
الذات الذي فرضناه باقيا بذلك البقاء لزم الدور وان كان باقيا بنفسه والذات
باقية به انقلبت الصفة ذاتا والذات صفة وذلك محال اقول هذه
الحجة مشهورة ولكن في لفظ الكتاب اضطراب والواجب ان يقال ان كان
هذا البقاء المقدر باقيا ببقاء اخر لزم الدور او التسلسل وان كان باقيا بالذات
الباقية به لزم الدور وان كان باقيا بنفسه والذات باقية به كان هو الذات
للذات على الحقيقة لوجوب وجوده وصاحب الكتاب فلم يقل وان كان باقيا
الباقية به لزم الدور بل قال فان كان باقيا ببقاء الذات الذي فرضناه باقيا
بذلك البقاء لزم الدور وهذا يقتضي ان قد فرض بقاءين وقد ذهب ابن الباقلا
في الى ذلك في كتابه الذي سماه الهداية فقال الباري تعالى باق ببقاء وذلك البقاء
باق ببقاء اخر وكلاهما قايمان بذات الباري سبحانه واعترضه اصحابنا في البقاء
الثاني فقالوا لم لا يقتضي بقاء ثالثا اقصى الى التسلسل وان كان باقيا بالبقاء الاول
الذي فرضناه باقيا بالبقاء الثاني دار اقصى الدور لكن صاحب هذا الكتاب ما بنى كلامه على فرض
بقاءين ولا للبقائين ذكر في الدلالة ان قيل لعل صاحب الكتاب اراد
الاشارة الى زعم من يثبت الاحوال المعللة فكانه قال ان كان البقاء باقيا
بالصفة الذي اوجبها للذات الباقي لزم الدور قيل انه لا يصح ان يريد ذلك
بوجوه منها انه لو اراد ذلك لكان قد احال الحصر بقسم ما يذكره وهو ان
يكون البقاء باقيا بنفس ذات الباري ولا بالصفة التي هي كونه باقيا وليس
فساد هذا القسم بالدور يخرج له من وجوب ادخاله في الحصر ومنها انه قال

وان كان كما باقيا بذلك البقاء والصفة التي تكون الباقي ها باقيا لا يسميها المتكلم
يقال الذات ولا يقال ايضا للصفة انها التي فرضنا بقاءها والمتكلمون اذا ارادوا
التعبير عن هذا المفهوم قالوا وان كان باقيا بالصفة التي وجبت عنه وفرضنا
حصولها بر او بالحكم او بالحال او بالامر الذي وجب عنه وفرضنا دوامه او
استمراره وما يناسب هذه الالفاظ كل ذلك حذارا من استعمال المشتركات
المجملة بالفهم ومنها انه لو اراد هذا المعنى لكان لقايل ان يقول ان الدور
لا يلزم لانا اذا فرضنا الذات والمعنى لكان لقايل ان يقول ان الدور الصفة الوجبة
عن المعنى جاز ان يقال ان المعنى يوجب للذات صفة وهي الحصول والاستمرار
في المستقبل للمستقبل والذات يوجب للمعنى صفة وهي الحصول ايضا والا
ستمرار في المستقبل فيكون صفة كل واحد منهما معللة بذات الاخر فلا يلزم الدور
لانها تكون اربع مفهومات كل اثنين منها علة الاثنين الاخرين فلا يلزم
الدور فان قيل فما وجه بطلان هذا القول لو ذهب اليه ذاهب قيل
الدور لازم ايضا لان ايجاب العلة بحصول المعلول في الثاني اما ان يوجد فيه كون
العلة في الثاني ان لا يوجد ذلك والثاني باطل لانه يقتضي تقدم العلة على المعلول
الاول يعود الى الدور لان شرط ايجاب البقاء حصول الذات في الثاني ان
يحصل البقاء في الثاني في لكن العلة في حصول البقاء في الثاني لكن العلة في حصول
البقاء في الثاني هو ان حصل البقاء في الثاني لكن العلة في حصول البقاء في الثاني هو
ان حصل الذات في الثاني فيتوقف كل واحد منهما على الاخر فهذا ما في هذا الموضع
وقد ظهر من مجموع ذلك ان لفظ صاحب الكتاب في هذه المحة مضطرب مسئلة

في انه تعالى هل هو قادر على كل الممكنات ام لا اجمع على عموم قادريته سبحانه
قال ما لاجله صح في البعض ان يكون مقدورا لله تعالى هو الامكان لان ما عداه
اما الوجوب والما الامتناع وهما يحالان ان للمقدور بل لكن الامكان وصف
مشترك فيه بين الممكنات فيكون الكل مشتركا في صحة مقدورية الله تعالى فلو اختصت
قادريته تعالى ببعض دون البعض لافتقر الى مخصص اقول هذا لا ينتج
المطلوب لانه من الجايز ان يكون المقتضي لقادريته تعالى على ما قدر عليه لا مجرد
الامكان بل الامكان بشرط ان يكون مضافا الى ماهية مخصوصة مثال ذلك ان
يكون تعالى قادرا على الحركة لانها حركة ممكنة فيكون ماخوذا في التعليل خصوصية
كونها حركة فلا يلزم ان يقدر على الاعتماد والتاليف مثلا لانه وان كان ممكنا لكن
الامكان ليس هو كل المقتضي بل جزء المقتضي ولا يلزم من بطلان كون الوجوب
والامتناع على صحة المقدورية ان يكون الامكان مجردة على صحة المقدورية لانه
لا يلزم من بطلان ذينك القسمين صحة هذا على الطلاقه بل يجوز ان يكون مجرده
هو المصحح ويجوز ان يكون هو المصحح بشرط كونه مضافا الى ماهيات مخصوصة
فاذا لا يثبت وجوب عموم القادرية من هذا الطريق وتما تحقق ذلك ان هذه
الصفة يثبت للواحد منا قدرة موثرة لا تزيد ذهب الى الجبر من غير الطريق التي
سلكها اصحابنا ومع ذلك فهذه الادلة التي ذكرها تطرد في الواحد منا خذ و
الفعل بالفعل لان الحركة المخصوصة انما انك تقول انما صح كونها مقدورة
للعبد لامكانها لان وجوبها وامتناعها يحالان القادرية فوجب ان يقدر
العبد على كل ما امكن حتى على الجواهر والاجسام فقد ثبت انتقاضها وايضا كل

مجلس شورای ملی
کتابخانه

العلل والمعلولات تنقض هذه الدلالة وكل الشرطيات والمشروطات لان لقائل ان
يقول العلم انما كان مشروطا بالحيوة لامكانه لان الوجوب والامتناع عملا
اشتراطهما بالحيوة فاذا الامكان العام هو المقتضى لاشتراط الحيوة والامكان عام
فيجب ان يكون امكان الحركة ايضا مشروطا بالحيوة وهذا محال فثبت ان يقال له
صحة المقدور مع تيسر غير صحة القادر يتر لانا نعلل احدهما بالاخرى فيقول
انما صح ان يكون قادرا على كذا لانه يصح ان يكون الصحة العائدة الى القادر ليست
ثابتة للباري تعالى بالنسبة الى الكل لانه يجوز ان يكون ذاته تعالى وقدرته القديمة
عندهم يقتضي لذاتها صحة ايجاد بعض الممكنات دون بعض وهذا السوال هو الذي
قد اشار الى جوابه في قوله اذا اشتركت كلها في صحة المقدورية فلو اختصت
قادريته تعالى بالبعض دون البعض افتقر الى مخصص لكنه جواب ناقص
يحتاج الى تمام لاسبيل اليه وهو ان يقال لكن لا مخصص اصلا مع تبين
انتفاء المخصص وهذا انما لا طريق اليه لانه من الجايز ان يكون لقدرته اختصاص
ببعض الممكنات دون بعض وان كنا لا نعلم نحن من اين وقع ذلك الاختصاص
نعم ان صاحب الكتاب ذكر بعد هذه الدلالة شبهة في ان العبد غير فاعل ليست
هذه العلة موضع ذلك لكن الكلام في عموم قادريته تعالى سافره الى ذلك فقال اذا
كان تعالى قادرا على كل الممكنات وجب ان لا يقع شئ الا بقدرته اذ لو فرضنا
شيئا لا بقدرته شيئا اخر موثرا لكان اذا اجتماعا على ذلك الممكن فاما ان
يقع بهما معا فيجتمع على الاثر الواحد موثران مستقلان وهو محال لان المانع
من وقوعه بهذا او وقوعه بذلك فما لم يوجد وقوعه بهذا لا يمتنع وقوعه بهذا

وذلك لزم وقوعه بهذا وذلك حتى يكون وقوعه بكل واحد منهما مانعا من
وقوعه بالاخر وهو محال واما ان يقع باحدهما دون الاخر وهو محال لان
كل واحد منهما لما كان مستقلا كان وقوعه باحدهما دون الاخر ترجيحا لاحد طرفي
الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال قال فثبت ان جميع الممكنات واقعة
بقدرة الله تعالى وتعلقاتها اقول ان الشيخ ابا الحسين رحمة الله هو القايل
بجواز قادريته تعالى لمقدورات العباد ولكل ممكن وقد قال في التصفح لما سئل
تقسيمه عن فعل واحد لفاعلين ما احكي فيه صورة الفاطه قال رحمه الله
اما فعل واحد لفاعلين فانه اسحال فيجب ان يمنع فيه ولا يمنع ان نفعلا
على البدل لكما تمنع من حصول الجوهرين في مكان واحد معا ولا تمنع من ذلك
على البدل وان لم يستحيل فقد فارق حركة متحركين ولونا ملونين وغيرهما
من الامور المستحيلة قال رحمه الله والصحيح انه مفارق له لان قولنا
ان الفعل تاثير هذا القادر ولهذا القادر معناه ان لحصول احد القادرين
قادرا مع الالهي وجد الفعل وبحصول الاخر كذلك وجد الفعل ووجه الا
حالة في حركة المتحركين ولون الملونين غير حاصل في ذلك لانه محال ان يحل
اللون في جوهرين حتى يكون في جهتهما معا وهو شئ واحد كما يستحيل كون جوهر
واحد في مكانين معا وكذلك حركة المتحركين مستحيلة لانه لو كان حصول الجوهر
في المكان هو بعينه حصول جوهر اخر فيه لكان متى حصول الجوهر في احد المكا
نين قد حصول قد حصل الجوهر الاخر فيه وفي ذلك كون جوهرين في مكان
واحد ثم سال نفسه فقال كما لا يعقل هذا كذلك لا يعقل كون الفعل

تاثير لهذا القادر ولهذا القادر واجاب فقال لسنا نقول ان اضافة
الى هذا القادر هى اضافة الى ذلك لان معنى قولنا انه فعل لهذا او تاثير له هو
انه لما انه وجد وليس معنى قولنا انه لما كان هذا اوجد هو معنى قولنا انه لما كان
ذلك وجد وليس يمتنع ان يكون الشئ الواحد مضافا الى امرين وانما الممتنع ان
يكون الاضافة الى احدهما هى الاضافة الى الآخر الا ترى انه لا يمتنع ان يكون
المعلوم الواحد معلوما لعالمين ويمتنع ان يكون نفس ما بين احدهما لتبين
الآخر له كذلك لا يمتنع ان يكون الشئ الواحد فعلا لفاعلين ويمتنع ان يكون
حدوثه لما كان قدرة احدهما وداعيه هو بعينه حدوثه لما كان قدرة الآخر وداعيه
فهذه الفاظ ابى حسين رحمه الله حكيناها بذاتها ثم اخذ رحمه الله فى تقرير
فعل لفاعلين واورد على نفسه اسولة كثيرة والتفصل عنها فقد ظهر
ان كلامه يتضمن جوابين لهذه الشبهة احدهما ان يقال هذه الشبهة
تدل على استحالة اجتماع القدرتين لله تعالى والواحد منا على فعل مخصوص لغيره ولا يدل
على استحالة ان تنفرد كل واحد بمقدوره فنحن نقول بموجبها ونحيل الاجتماع ولا
نحيل انفراد فان قلت اذا علم الله تعالى ان زيدا يحرك يده فى الوقت الفلانى علم
انه ان خلق سبحانه الحركة فيها فى ذلك الوقت ايضا كان فيه لطف لبعض
المكلفين فانه يجب ان توجد الحركة من قبله سبحانه عالما وجد العبد الحركة
وفى ذلك اجتماعهما وعود الاشكال قلت لو قلت ان فعل اللطف فى
هذه الصورة واجب ولو لا يكون الوجب على الحكيم تعالى اسقاط اصل التكليف
الذى هذه الحركة لطف فيه عن اولئك المكلفين فانه صحانبا فالوا اذا اجتمع

فى الشئ الواحد ان يكون لطفا ذلك اللطف لطف فيه لانه قد علم انه لا بد من احد الامرين
ممتنعين اما ان يكلفه مع ايجاد ذلك اللطف الذى فيه مفسدة لغيره وفعل
المفسدة قبيح او يكلفه ولا يجعل اللطف الذى متى كان فى المقدور كان من لوازم
التكليف وتمامه وذلك ايضا قبيح فلم يبق الا اسقاط التكليف بالكلية
فاذا كان هذا قولهم فى اللطف اذا تضمن ضررا من القبح فما ظنك باذا
تضمن وجها من وجوه الاستحالة لعندليه والجواب تجويز اجتماع
عليهما على فعل واحد وايضاح نفى استحالة ذلك كما ذكر رحمه الله من ان
النسبة متعددة والمستحيل ان يكون نسبة الى هذا هى نسبته الى
ذلك فاما اذا فرضنا تعدد النسبة فلا امتناع وقد تقدم الكلام فى اثر واحد
عن مؤثرين ويمكن ان يجاب عن الشبهة بجوابين آخرين احدهما ان
يقال لم لا يجوز ان يقال انهما اذا حاولا معا ايجاد اثر امتنع وقوعه
بالكلية قوله هذا مستحيل لا لان المانع من وقوعه بذلك قلنا لا يسلم وما
الدليل على هذا الحصر ولم قلت انه ليس المانع الا هذا ولم لا يجوز ان يكون
صدور الاثر ممتنعا عند هذا الفرض اما بان لا يكون معللا على الاطلاق فانه
ليس كل الاحكام معللة او ان يكون لم علة لا يعرفها فانه لا يجب ان يعرف
كل العلل وان ذكرنا ذلك على سبيل التبرع كان لنا ان نقول لم لا يجوز ان
يكون امتناع الوقوع بالفاعلين كان لما يؤدى اليه من فساد غير حاصل فى
حال الامتناع بل فى المستقبل كما قال المتكلمون ان حطا من ثلثة اجزاء
لو كان على الحر فيه جزآن وراما قادوان ندفع احد الجزئين الى الوسط فى حال

مادام قادرا الآخر مساويا له في القدر دفع الجزء الآخر الى الوسط فانه يمتنع تحريك
الجزئين على كل واحد منهما من غير ان يكون الجزآن متماستين لا شيئ الا لما
يؤدي اليه من الخلا الفساد والمحال فما انكرتم من مثله في اجتماع الفاعلين
فحاولتهما ايجاد مقدور واحد الثاني ان يقول اذا حاولا جميعا
ايجاده وقع بقدرة الباري تعالى لا بقدرة العبد لانه قادر لذاته بخلاف العبد
ولان قادرية الباري تعالى والفرع لا يزاحم الاصل وهذا البيان هو ايضا على
سبيل التبرع والا قلنا ان يقول لم قلتم انهما اذا حاولا الايجاد المقدور
لا يكون منسوبا الى الباري سبحانه فقط ولا يحتاج ان يتبين لما ذا كان منسوبا
اليه دون العبد بل يكفينا المطالبة الوقوف عليها لا غير فان قلت اذا وقع
من الباري تعالى كان العبد قد حاول ايجاد شئ مقدور له قد دعاه الداعي اليه
وتكاملت شرايط ايجاده لو لم يوجده وهذا نقض لحقيقة كونه قادرا قلت
لا نسلم انه قد تكاملت شرايط ايجاده وتاثيره على هذا الفرض لان من
جملة شرايط تاثير النور الذي في حدقة البقة في اضاءة الهواء المقابل له ان لا
يزاحمه في ذلك فرض الشمس بل نسبة قادرية العبد الى قادرية الباري دون
هذه النسبة بدرجات لا نهاية لها مسئلة في كونه تعالى عالما هل لذاته ام لعلم
قديم قال صاحب الكتاب اعتر المهمات في هذه المسئلة الكشف عن محل
النزاع فيقول اما نفاة الاحوال منا فقد زعموا ان العلم نفس العالمية و
القدرة نفس القادرية وهما صفتان زايدتان على الذات اعترف ابو علي وابو
هاشم بهذا الزايد الا انهما قالا لا نسمي هذه الامور علما وقدرة بل عالمية وقادرية
فيكون

فيكون الخلاف في الحقيقة لفظيا بل ذهب ابو هاشم الى انها احوال وهي
لا تعلل ولكن تعلم الذات عليها وعندنا هذه الامور معلومة في نفسها وقول
ابي هاشم باطل قطعا لانه لا يتصور في نفسه استحالة التصديق بثبوته
لغيره واما ابو علي فقد سلم فيها انها معلومة فعلى هذا لا يبقى بينه وبين
نفاة الاحوال منا خلاف معنوي البتة واما مثبتوا الاحوال منا فقد زعموا ان عالمية الله تعالى صفة معللة بمعنى قايم به وهو العلم وهو لا يتحقق
الخلاف بينهما وبين المعتزلة في المعنى واما نحن فلا يقول لان الدلالة ما دلت
الا على اثبات امر زايد على الذات فاما الامر الثالث فلا دليل عليه
البتة لا في الشاهد ولا في الغايب فاما الفلاسفة فمن مذهبهم ان العلم عبارة
عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم واذا كانت المعلومات مختلفة في
الماهيات كانت الصور المساوية لها مختلفة الماهية فيكون علم الله تعالى
بالمعلومات امورا زايدة على ذاته تعالى وهي لوازم ذاته وصرح ابن سينا بذلك
في النمط السابع من كتاب الاشارات وعلى هذا فقد سلموا ان علم الله تعالى
معنى قايم به الا انهم يعبرون عن هذا المعنى بعبارة اخرى فيقولون علم
الله تعالى صفة خارجة عن ذات الله تعالى متعلقة بتلك الذات وكانهم عبروا
عن ذات الله تعالى متعلقة بتلك الذات وكانهم عبروا عن المعنى بالصفة الخارجة عن
القيام بالذات فظهر انهم يساعدون في هذه المسئلة عن المعنى بل يبقى
الخلاف بينهم وبين مثبتي الاحوال منا فانهم لا يقولون الا بالذات وتلك
الصور اللازمة للذات ومثبتوا الاحوال منا قالوا بامور ثلاثة الذات

والعالمية والعلم فظهر ان العلم الذى يقوله نفاة الاحوال منا متفق عليه بين كل من اوجب كون الله تعالى عالما اقول ان هذا الموضع عن ذكرته فى الرسالة التظامية واعترضته واشبعت القول فيه ولما لم يكن لائقا ان يتكلم على هذا الموضع فى كتاب اجنبى عن المحصل ويضرب عن ذكره فى الكتاب الموضع الاعتراض على المحصل خاصة تعين ان يتكلم فيه ها هنا ولا بد من تقديم مقدمات منها الفرق بين الذوات والصفات وانا اكرر فى هذا الموضع تفصيلا نافعا فاقول مراتب المعقولات تختلف منها ما يعلم بالبديهة وجوده وتحققه ومنها ما هو كالوسائط بين هذين الطرفين المتباعدين وتختلف حال هذه الوسائط بحسب اختلافها فى القرب من كل واحد منهما فاول مراتب المعقولات وهو ما يعلم بالبديهة انه لا وجود له ولا تحقق اصلا العدم المطلق وهو السلب المناقض الايجاب وهذا يستحيل ان يكون له ثبوت ولا لكان الشئ عن نقيضه وثانيها العدم المضاف لعدم السواد عن هذا الجسم فهو اقرب الى ان يوصف بالتعين والتخصص من الاول وثالثها الاضافة المحضة وهو كون الشئ يمينا وشمالا فهذه اقرب الى الوجود والتحقق من الثانى ورابعها الاضافة التى لا تحتاج مضافها فى الاتصاف بصفة حقيقية ولكن يحتاج المقابل لمضافها الى ذلك لكون المعلوم معلوما فان المعلومية اضافة لا يحتاج الشئ للمعلوم فى الاتصاف بها الاتصاف بصفة حقيقة ولكن المقابل لما لمضافها وهو العالم يحتاج فى كونه مضافا الى المعلوم الى حصول صفة حقيقة له وهو العلم له والفرق بين هذا الرابع وبين الثالث ان الاضافة المحضة لا يحتاج ولا احد من

مضافيها الى الاتصاف بصفة حقيقية اصلا كالميامن والمياسر وخامسها الاضافة التى يحتاج مضافيها فى الاتصاف بها الى صفة حقيقية كالعالمية فان اضافة العلم الى المعلوم اقرب الى رتبة الوجود من كون المعلوم معلوما وسادسها المحال الحال وهى كل صفة لا يعقل الا مضافة ليست اقول انها مضافة بل لمفرد واضافة لا يتصور ان يكون الا مضافا فقولنا صفة احتراز من الاب والابن والمحتاج والعالم والمعلوم وغير ذلك من الامور المضافة التى ليست بصفات وقولنا لا يعقل الا مضافة كالفصل لذلك الامر العام الذى هو كالجنس فيدخل فى هذا كون البارى عالما على الجهر قولى شيخنا ابى الحسين رحمه الله فانها صفة لا يعقل الا مضافة فانه يستحيل ان يعقل كون الحى عالما الا امر فقولنا بكذا هو بمعنى قولنا ان الاضافة لازمة لها ويدخل فى ذلك ايضا الحصول فى الحيز فانه حال اذ هو صفة لا تعقل الا مضافة الى الحيز وسابعها الذات التى لا يدركها الحواس وهى قسمان احدهما المجرد وهو ما ليس بجسم ولا جسمانى كذات البارى تعالى والمفارقات عند من اثبتها والثانى ما ليس بمجرد كالحياة عند من اثبتها صفة حقيقة وكالكون عند شيخنا ابى هاشم رحمه الله واصحابه وثامنها الذات المدركة بالحواس كالالوان والاجسام عند من جعلها مرئية كالاصوات المسموعة وغيرها من المحسوسات وهذا الثانى من هو مقابل للقسم الاول فهذا يعلم بالضرورة وجوده وحصوله فى الخارج وذلك يعلم بالضرورة انه سلب محض لا وجود له وهذه المراتب التى بينهما قد رتبناها على حسب بعدها عن الوجود وقربها

منه فقد ظهر لك الآن مع الانصاف ورفض الهوى الفرق بين الحال والذات
والاضافة وغيرها من مراتب المعقولات **المقدمة الثانية** فى تفسير قول
شيخنا الى هاشم رحمه الله ان الحال غير معلومة ولكن يعلم الذات
عليها **فاقول** ان ابا هاشم رحمه الله لا يقول ان الحال غير معلومة بمعنى انها
غير متصورة ولا معقولة وانما يقول العلم لا يتعلق بها لان هذه اللفظة عنده
معناها ان هناك ذاتا يتعلق العلم بها والتعلق عنده لا بد ان ياخذ فيه كون
المتعلق به ذاتا فالمعدمات الممكنة لما كانت عنده ذوات فى العدم قال ان
العلم يتعلق بها وانتفاء شريك البارى اختلفت فيه اقوال اصحابنا
حيث لم يكن الشريك ذاتا لانه يمتنع التحقيق ويستحيل لذ ثبوت لا فى الوجود
فقال اصحابنا مرة ان العلم بانتفاء الشريك علم لا معلوم لذ يعنون
لا معلوم لذ يتعلق ذ العلم وليسوا يعنون ان انتفاء الشريك غير معلوم
اصلاً اى غير مقطوع به ومدلول عليه كلا ليس لها هذا مرادهم بل مرادهم
هم ليس هاهنا ذات يتعلق بها العلم علما ولكنه غير متعلق فلذلك قالوا
اهذا علم لا معلوم لذ وقالوا مرة اخرى هذا العلم متعلق ومعنى ذلك انه
يتعلق بالاشياء كلها انتهاء غير مشبهة لذ ولا لها مثل صفة الذات فافلا
ترا هم كيف لجاوون الى تحصيل ذات يجعلوا العلم متعلقا بها وقالوا مرة فى انه
هذا العلم متعلق بذات البارى ازلا يانى لذ وكل هذا انطواف وتفتيش عن ذات
يتعلق بها ولما لم تكن الحال عندهم كالذات ممتازة عنها بامور **منها** ان الذات
عندهم اشياء موضوعة بصفات بعضها واجب عن تلك الصفات

الذاتية

الذاتية بشرط الوجود والاحوال ليست بهذه الصفة ولا هى امور ثابتة
فى العدم ولا يجوز ان تحصل صفة الوجود لها ولا لها فى من الاستقلال
بنفسها ما يقبل ذلك وهو الواسطة بين الذات والاضافة لا جرم قالوا
العلم غير متعلق بها فلذلك شتهر فى الطاقاتهم واصطلاحاتهم ان الحال
غير معلومة وقالوا ان الذات تعلم عليها اى ان الذات يتعلق العلم بها فتعلم
هى والحال فالحاصل ان الذات الموصوفة بالحال هى والحال شيئان كل واحد
منهما يحصل الشعور بها والبقين لها ولكن الذات عندهم تختص بزيادة
وهى ان ذلك الشعور مع تعلق العلم وهذا امر نوزع اصحابنا فيه وكشف
الغطاء عنه فقد يكون الخلاف معنويا وقد يحصل اتفاق الكل على المعنى
ويرجع النزاع الى اللفظ ومرادنا الان ابطال تشنيع من تشنع علينا ونقول
انتم تقولون الحال لا تعلم الذات عليها **المقدمة الثالثة** الذات
هل يجوز ان يكون لها علة موجبة ام لا اما اصحابنا فقد اجازوا ذلك فى
النوعين وان لم يسموا الاسباب عللا واما الاشعرية فانهم لا يجوزون ان
يكون لشئ من الذوات موجب لانى الشاهد فانهم لا يشبتون امرا يصدر عن
موثر بالاطلاق لا موجب ولا مختار الا عن ذات واحدة وهى ذات البارى
سبحانه وهى عندهم فاعلة بالاختيار وان لم يمكنهم على اصولهم تصحيح ذلك
ولا فى الغايب فان المعانى القديمة بذات البارى سبحانه عندهم ليست معللة
لذات البارى وانا انقل ذلك من كتاب ابن الباقلانى المسمى هذا يد المسترشدين
ذكر فى غير موضع وذكر الجوينى فى كتاب الشامل ونص هذان المصنفان على

انه يستحيل ان يوجب ذاتٍ ذاتًا على الاطلاق وقد حكاه شيخنا ابى الحسين
فى التصفح عن الاشعرية فى مناقضته لابن الباقلانى الجزء الكلام بينهما فى
العلم ما الذى اقتضاه هل هو جواز ان لا يكون العلم عالما ام لا قال ابن
الباقلانى فلانى العلم ذاتا لا يجوز ان يكون الموجب لها جواز ثبوت صفة تقتضى
الصفة الوجود عنها وانما يجب ان يكون المقتضى لوجود العلم ذاتا اخرى
توجبه وتقتضيه او ان تقتضيه الصفة الصادرة عنه وهى كون العالم فاما ان
يقتضى وجوا الشئ جواز صفة وهو امر ليس بموجود ولا معدوم لو كان
المعدوم شيئا فهو محال فقال له شيخنا ابو الحسين رحمه الله ما هذه
حكاية الفاظه ان كلامك يدل على انك تطلب موجبا لوجود العلم لانك
لو لم تستعد ان يكون الجواز مقتضيا للعلم على انك قد صرحت بذكر الموجب
فى موضعين من كلامك فاخبرنا من مذهبك ان العلم لم موجب البتة
يبقى ان يكون لذات من الذوات موجب فكيف قلت بل الان وجعلت
الموجب للعلم هو مجرد الصفة فهذا كما تراه بقوله لابن الباقلانى وهو رجل
الاشعرية وناصره مقالتهم ومما يدل على ان هذا هو مذهب كافة الاشعرية
ان هذا المصنف الذى كلامنا معه لما تكلم فى ان القديم يمكن ان يكون له
موثر ام لا قال نعم يمكن ان يكون له موثر موجب لا مختار ولهذا لذلك زعم
مثبتو الحال منا ان عالمية الله تعالى وعلمه قديمان مع ان العالمية حالة معللة
بالعلم وزعم ابو هاشم ان العالمية معللة بالحالة الخامسة وهما قديمان
وزعم ابو الحسين ان العالمية حالة معللة بالذات وهما قديمان فهذا كما تراه

يستشهد بهذه المسايل فلو كان فى الاشعرية احد فى مثبتى الاحوال او من نفاها
يذهب الى ان العلم القديم معلوم لذات البارى تعالى لذكره ها هنا وكان هذا
الموضع احق المواضع بذكره ان قيل ان المذاهب لا تنقل بالاستعظام والاستبعاد وهذه كتب الاشعرية ايام ابن ابى بشر الاشعرى الى وقتنا هذا شاهدة
بهذه المقالة ان المعانى القديمة غير معللة بذات البارى وان ذات البارى
ليست علة فيها ولا معلولة لها وهذا هو معنى وجوب الوجود فهذا القول
مذهبهم ونص مقالتهم فلا يجوز دفعة بمجرد التعجب منه اقيل اليس من مذهبهم انها قايمة بذات البارى تعالى وفى ذلك كونها محتاجة الى ذاته كما
يحتاج العرض الى الجوهر حيث قايما وكل محتاج ممكن وايضا فكونها صفات
يقتضى كونها ممكنة لان الصفة تتبع الموصوف وكلما تتبع غير ممكن قيل
اما قيامها بذات البارى عندهم فليس معناه حلولها فيه فان الحلول
هو حصول العرض فى جهة الجوهر تبعا لحصول الجوهر فيها وهذا مستحيل
على الله تعالى ولا للمعانى القديمة عندهم بالنسبة الى ذات البارى تعالى ما
تعلقه من قيام المعانى بموضوعاتها فى الشاهد لان قيام المعنى بالجوهر وجوده
فيه لا على وجه المجاورة ومعنى قولنا وجوده فيه لا على المجاورة ان كل ذات
تجامع ذاتا فاما ان يكون ذات كل واحد منهما غير مجامعة لذات الاخر بتمامها او تكون فالاول كالوتد والحايط اذا اجتمعا فان داخل الوتد غير مجامع
لشئ من الحايط بل انما مجامعه سطحه فقط والثانى كالسواد فى الجسم
فان كل واحد منهما شايع فى كل الاخر اعنى لا جزء من الجسم الا وقد جامعه

جزء من السواد و بالعكس لكن العقل يتصور من احدهما سريانا في الآخر
باعتباره وكان فاعتالروا بجذ ذلك منعكسا فيتصور الذهن ان السواد
امر سار في الجسم محمول له والجسم حامل له و باعتبار ذلك السريان كان
السواد ناعتا للجسم اي صار الجسم بذلك الاعتبار يوصف بانه اسود و
اذا تقرر ذلك فالمعاني القديمة عند القوم ليست مما هذا شانه ولا هي مما
محلة لذاته ولا سار فيها ولا هذا مفهوم كونها قائمة بذاته تعالى عند
المحققين ذوات مفرده مستقلة بانفسها لكنهم سموها هم قائمة به تسمية
لفظية لا خلاصة لها والفرق بينهما وبين الذوات المنفردة عن كتابة الكلية
ان هذه الذوات بها يكون عالما عندهم وقادرا وغيرهما من الذوات
ليس كذلك وهذا الاعتبار لا ينافيه كونها واجبة الوجود اذ من الجائز ان
يكون ذاتان واجبتا الوجود احداهما علة لشعور الاخرى بالاشياء او يمكنها
من ايجادها ولا يقبح ذلك ذو وجوب الوجود لها وخرج على هذا تفسير
قولهم انها صفات فانا قد بينا ان حقيقة الصفة لا يعقل فيها على اقوالهم
في الشاهد ولكن لما كانت علة في اتصاف ذاته تعالى بالعالمية والقادرية سموها
صفات والصفات على الحقيقة معلولها فثبت ان هذه المعاني واجبة الوجود
عند القوم وان نقاد وا من الحلاق هذه اللفظة عليها **المقدمة الرابعة**
في تحقيق مذهب نفاة الاحوال من الاشعرية اعلم ان القائلين بهذا القول
منهم لا يكاد يلتئم كلامهم ولا يسلم من التناقض والفساد لانهم ان
عنوا بالعلم القديم ما يعنيه الشيخ ابو الحسين رحمه الله لم يمكنهم ان

العلم

العلم عنده اما حال او اضافة وهو مجعول وذاتا ولست الان واقتامع
العبارات والالفاظ بل ابو الحسين علم الباري تعالى متغير امتجدد
اكلما تجدد شيء من الحوادث ولا يمكنه ان يقول الا كذلك وهؤلاء
يقولون ذلك ويمتنعون اشد الامتناع و يقولون هو شيء واحد واحد شيء
متغير ولا متبعض وهو قديم غير متغير ولا متجدد ازلا وابدا او هو مع هذا
نفس الشعور والتبين لكل امر مما وقع وسيقع الا ما لا نهاية له ولا يقولون
ان شيئا يوجب الشعور نفسه وهو يعينه الشعور بزيد وهو يعينه الشعور
بعمرو ولا يعلمون ان ذلك لو صح لكان زيد هو عمرو وكما ان حصول هذا
الجوهر في الخبر لو كان هو بعينه حصول الجوهر الاخر في الخبر لكان احد الجوهرين
هو الاخر ان قيل فما الرد عليهم لو زعموا ان علم واحد له تعلقات متجددة
متغيرة وهذه التعلقات متعددة مختلفة في انفسها قيل هذه التعلقات اذا
تغيرت الامور التي هي بها متعلقة اما ان يتغير العلم المفروض واحدا او لا يتغير
والاول قول بتغير العلم الواحد القديم وبجدده وفيه ترك قولهم وفيه
ايضا القول بعدم ذات قديمة وهو محال والثاني يقتضي ان الشعور والتبين
هو تلك التعلقات لا بد مع يتغير الحوادث التي هي متعلقات العلم ان
تغير الشعور بها فاذا تلك التعلقات المتغيرة هي الشعور والتبين فهي علوم
الباري ومعرفته وادراكه الاشياء وهما شئت سمه فلا يبقى لاثبات
ذلك المعنى المفروض ذاتا واحدة قديمة مقتض ويكون زيادة لا حاجة
اليها **المقدمة الخامسة** في تحقيق مذهب الفلاسفة في هذه المسئلة اعلم ان

الذى حكاه صاحب الكتاب عن ابى على بن سينا من الاشارات صحيح ولكنه
ليس هو كل اقوال البل قد اختلفت اقوال الفلاسفة تجعل علم البارى تعالى عبارة
عن امر سلبى وهو التجرد عن المادة وتارة تجعله محض اضافة وتارة تجعله صورة
مساوية للمعلوم فصاحب الكتاب حكى عنه هذا القول الاخير لان غرضه
يتعلق بذلك فى هذا المقام ولم يحك القولين الاولين وكما قال ابن سينا فى
النمط السابع من الاشارات كما اشار اليه فهم فقد قال فيها فى النمط الخامس
وكلما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة وقد
قال ان الشئ الواحد لا يكون فاعلا وقابلا معا وهذا يقتضى ان صور المعلومات
لا تكون حاصلة لذاته لانها لو كانت حاصلة لذاته لكانت ذاته موثرة فيها وقابلة
لها وهذا محال وبالجملة فمذهب ناصرى مقالة ارسطو فى هذا الموضع مضطرب
جدا **المقدمة السادسة** فى تحقيق مذهب مثبتى الاحوال من اصحابنا
فى هذه المسئلة وهم الشيخ ابو هاشم رحمه الله واصحابه مذهبهم ان البارى
تعالى عالم وكونه عالما صفة له ومرادهم بالصفة ها هنا الحال وهذه الصفة
تقتضيها ذاته تعالى بمجرد كونها ذاتا لان الذوات عندهم متساوية ومتماثلة
فى الذاتية لكن لاختصاصها بالصفة الخاصة وهى الصفة الخامسة وليست
صفته تعالى كونه عالما معللا بمعنى متفصل كما يذهب اليه الاشعرى ويقولون
ان هذه الصفة باعتبارها يتعلق ذات البارى بالمعلومات المختلفة **المقدمة**
السابعة فى تحقيق مذهب مثبتى الاحوال من الاشعرية فى هذه المسئلة هو
لا يقولون مثل قول شيخنا ابى هاشم واصحابه الا انهم لا يجعلون المقتضى

لتلك

لتلك الصفة ذاته تعالى لمجرد كونها ذاتا مخصوصة بنفسها ولاعتبار الصفة
الاخرى الخاصة التى سميها اصحابنا الخامسة بل يجعلون المقتضى لتلك الصفة
معنى قديما غير معلل بعلة لا ذات البارى لا غيرها بل هو موجود لذاته كما ان
ذات البارى تعالى موجودة لذاتها الا انه يقتضى حصول صفة العالمية لذات
البارى سبحانه ولولا هذا المعنى لم تكن ذات البارى سبحانه ولولا هذا المعنى لم
تكن ذات البارى سبحانه عالمة وكذلك القول فى القدرة والحياة وغيرها من
المعانى وهذا هو قول ابن الباقلانى والجوينى وغيرهما ممن يستحق ان يخاطب
من هذه الطايفة وكل قول يقوله من يسمى الاشعرية غير هذا القول فى هذه
المسئلة اما ان لا يصح واما ان ترجع الى هذا القول واما الى ان يرجع الى
مذهب الشيخ ابى الحسين رحمه الله **المقدمة الثامنة** فى تحقيق قول نفاة
الاحوال من اصحابنا فى هذه المسئلة مذهبهم فى هذا الموضع مضطرب جدا
لانهم لا يثبتون للبارى تعالى كونه عالما صفة ولا معنى هو ذات فصعب
عليهم تفسير مفهوم قولنا انه عالم فقال الشيخ ابو على وابو بكر بن الاخشيد
واصحابهما مفهوم كونه عالما ان له معلوما ومفهوم كونه قادرا ان له مقدورا
وليس للذات من هذا المفهوم صفة ولا معنى وقد تكلم الشيخ ابو الحسين
رحمه الله عليهم فى التصفح بما ليس هذا موضع ذكره **المقدمة التاسعة**
فى تحقيق قول الشيخ ابى الحسين رحمه الله فى هذه المسئلة مذهبه ان البارى تعالى
عالم ومعنى ذلك كونه متبينا للاشياء وهذا ليس امرا زايدا على ذاته مضافا
اليها وذاته تقتضى تحقيقها المخصوصة المخالفة لسائر الحقايق بنفسها

قارة تسميه صفة وتارة يسميه تعلقا والمقصود انه امر ثبوتي ذاته تعالى موصوفه
بريجب تجدد المعلومات وهو متعدد ليس بمتحد وهل هو امر له اضافة او هو
نفس الاضافة هذا مما يختلف قوله فيه وليس للبارى تعالى من كونه قادرا لصفة
راجعة الى ذاته عنده كما له من كونه عالما لانه لا معنى لكونه قادرا الا صحة
الفعل وقوعه على دواعيه تعالى وصحة الفعل امر راجع الى الفعل فذاته تعالى
يقتضى كون الفعل صحيحا منه وقوعا على دواعيه فليس له بذلك صفة بها
له يكونه عالما صفة وقد تكلمت على هذا الموضع فى غير هذا الكتاب ونسبت
انه ما فرق بر الشيخ ابو الحسين رحمه الله من المتوضعين ليس بجيد وقلت
ان ذاته تعالى لا يقتضى صحة الفعل الصحة الراجعة الى ذات الفعل لان تلك
الصحة ذاتية للفعل فمن لوازمه ولو قدرنا انتفاء كل قادر فى الوجود لكان
الممكن ممكنا والممتنع ممتنعا فاذا ذاته تعالى تقتضى صحة صدور الفعل الممكن
عنه فهما عنه فهما ان صحتان احداهما صحة الممكن فى نفسه والاخرى صحة
وجوده بالفاعل فالصحة الثانية لا بد من اثباتها صفة له يكونه قادرا
راجعة الى ذاته كما قال فى كونه عالما لا فرق بين الموضعين المقدمة العاشرة
فى تحقيق مذهب صاحب الكتاب فى هذه المسئلة اعلم ان مذهبه فيها
غير مذهب مثبتى الاحوال من الاشعرية وغير مذهب نفاتها وقوله فيها
فيها هو قول ابى الحسين رحمه الله بذاته لا فرق بين القولين اصلا لانه
يثبت الامر الزايد فقط ولا يقول انه صفة حقيقية اعنى ذاتا يها قادرة
يقول انه مجرد اضافة لا غير والذات المخصوصة تقتضيه وهو القول الذى

ارتضاه فى كتاب المحصل وقد نص عليه فيما حكيناه من قوله وذلك قوله
واما نحن فان الدلالة ما دلت عندنا الا على اثبات امر زايد على الذات
فاما على الامر الثالث فلا دليل عليه الا البتة لا فى الشاهد ولا فى الغايب
وقال فى موضع اخر وقال قوم ان العلم امر اضافى وهو الحق لما انا لا يمكننا ان
يعقل كون الشئ عالما الا اذا وضعنا فى مقابلة معلوما نثر الفايلون برمنهم من
سمى هذه الاضافة بالتعليق واثبت امرا اخر يقتضى هذا التعليق ومنهم من
قال العلم عرض يوجب العالمية والعالمية حاله لها تعلق بالمعلوم فهولاء
اثبتوا امورا ثلثة فاما نحن فلا نقول الا بهذا التعليق فاما العالمية والعلم
فنتفيهما بالدليل وتارة نجعله امرا اضافيا فر لانفس الاضافة والذات المخصوصة
تقتضيه وهو القول الذى ارتضاه فى كتاب نهاية العقول وهذان القولان هما اقوى
القولان للذات تحمل مذهب ابى الحسين على احدهما تارة وعلى الاخر اخرى
وقوله ايضا قوله فى ان العلم بان الشئ سيوجد هو العلم بوجوده اذا وجد لكن
ابا الحسين يصرح بتجدد العالميات فى ذات البارى وهذا لا يصرح و
لون تجعل التجدد للتعلقات فقط وذلك غير مستقيم لان كان العلم هو نفس
التعلق ولان كان شيئا يتعلق كما بيناه واذ قد فرضنا من المقدمات التى نزيدها
فقد عرفت من مجرد الوقوف عليها فساكثر بما ادعاه فى شرح الاقول فى هذه
المسئلة اما قوله ان نفاة الاحوال منا يزعمون ان كلم العلم نفس العالمية وان
القدرة نفس القادرية بينا الفرق بين الذوات والاحوال وان نفاة الاحوال
منهم يجعلون علمه تعالى ذاتا قديمة لا لغير وهذا شئ اخر غير العالمية اعنى
كون العالم عالما فاما قوله ان ابا هاشم وابا على اعترفا بالزايد لكنهما قالا لا اسمى هذه

الامور علما وقدرة بل عالمية وقادرية فان الشيخ ابا علي لم يعترف بزايد على
الذات وكيف يعترف به وهو ينفي الاحوال والمعاني فاما قوله ان ابا هاشم قال
ان الحال لا يعلم فقد كشفنا مراد ابي هاشم واصحابه بذلك واما قوله ما لا يتصور
في نفسه فيستحيل تصديق ثبوته لغيره فقد شرحنا مرادهم بقولهم انها غير
معلومة وبينا ان ليس المراد بذلك انهم لا يتصورونها ولا يتعقلونها ولا يشعر الذهن بها
وان مرادهم بذلك شيء آخر واما قولهم ان ابا علي سلم فيها انها معلومة فلا يبقى بينه
وبين نفاة الاحوال منا خلاف فقد بينا ان ابا علي ما اثبت امرا زايدا على ذات تعالى
فيه انه معلوم او غير معلوم واما ما حكاه من الفلاسفة فقد ذكرنا اقوالهم في المسئلة
واما قوله ان قولهم هي متقومة بذاتها هو قولنا انها قايمة بذاتها فليس يصح اما اولا فلان
العقول والافلاك متقومة بذاتها تعالى عندهم وليست قايمة بذاتها واما ثانيا فان
التصورة عندهم قايمة بالهيولى وليست متقومة بها واما هو فانه يجعلها
قايمة بذاتها تعالى ولا يجعلها معلولة لذاته تعالى على ما شرحناه من مذهبهم فاذا
فاذا ليس معنى متقوم هو قايم فاما قوله نظهر ان العلم الذي يقوله نفاة
الاحوال منا متفق عليه هو كل من اقر بكون الله تعالى عالما فقد بينا ان العلم الذي
يقوله نفاة الاحوال منهم على الوجه الذي يقوله لا يذهب اليه احد من الناس
سواهم وانه قول متهافت في نفسه **مسئلة** ان كلامه تعالى قديم ام لا
استدل على انه قديم فقال القايل قايلان قايل اعترف بكونه تعالى موصوفا
بكلام النفس وقايل انكر ذلك وكل من اعترف به قال انه قديم ثم لكنا قد بينا
انه تعالى موصوف به بكلام النفس فلو قلنا انه مع ذلك حادث لكان قولا
ثالثا خارقا للاجماع وانه باطل واستدل على ان الله تعالى موصوف بكلام النفس

بقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما وسئل نفسه فقال لم لا يجوز ان يكون معنا
انه عرف موسى مراده بالاصوات والحروف المخلوقة **واجاب** فقال صرفه الى
المعنى القايم بالنفس اولى لقول الشاعر ان الكلام لفي الفواد
انما جعل اللسان على الفواد دليلا وهذا الاحتجاج كما يذكره الاعبد
اعترضه الادلة العقلية التي استدل بها اصحابنا على اثبات كون الباري سبحانه
موصوفا بكلام النفس **اقول** فقد صارت مسئلة قدم الكلام الى قام العلماء فيها
وتعدوا وضرف الخلفاء لاجلها الاكابر بالسوط بل بالسيف مستندين على هذا
البيت الشعر الذي قاله الاخطل وكل ما علاه من جانبي الفريقين باطل عندنا واعلم
ان هذا الاحتجاج لا يكون في الدنيا شيء اضعف منه لانه قد استدل بحجة سمعية
مرتبة على كون الاجماع دليلا صحيحا ومن جملة مقدمات هذه الحجة المذكورة ان
يكون الله تعالى موصوفا بكلام النفس وذلك مبني على مقامين احدهما ان في
الوجود كلام نفس وان هذه الماهية متصورة **والثاني** ذات الله تعالى بعد تسليم
تصورها وانها من اجناس الموجودات في الشاهد موصوفة بها وذلك مبني على
ان صفة تعالى يصح بها وان ذاته قابلة لها وان الموانع مرتفعة وان الشرايط مجتمعة
فهو زعم انه قد استغنى عن هذا كله باستدلال محصوله الكلام في اللغة العربية لفظ
يطلق ويراد به المعنى النفساني في القرآن نزل بلغة العرب وقد تضمن قوله تعالى
وكلم الله موسى فوجب ان يحمل هذا اللفظ على ما يريده العرب بزاما قولنا
ان القرآن قد تضمن هذه الكلمة فنقول بالتواتر واما ان هذه اللفظة موضوعة
في اللغة العربية لهذا المعنى النفساني فلان الاخطل قد قال ان كلام

لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد وانما جعل اللسان على الفواد

دليلا واما ان يجب حمله على ذلك فلان الاصل في الاطلاق الحقيقة

وكل ما يعترض به الخصم من كون ذات تعالى غير قابلة او ان الموانع موجوده او ان الشرائط غير مجتمعة هو الآن من وضيفة المعترض وعليه اداه فان الاشاعرة لان قد تم الآن وما يورد من ذلك على سبيل المعارضة في الفرع واعلم ان حكاية هذا الاستدلال تغني عن الرد عليه ولا شيء اظرف ممن يدعي ان لفظ الكاف واللام والميم في اللغة العربية موضوعة لمعنى في النفس وانه اذا وردت هذه اللفظة في القرآن وفي كلام الرسول وجب ان يحمل على ذلك ابراء يدعي انها حقيقة فيه ومجاز في هذا اللفظ لا يدعي انها حقيقة في الموضعين على الاشتراك فان ادعى الاول فمعلوم بالضرورة ان العرب من زمن اسمعيل ابن ابراهيم عليهما السلم سمى هذه الحروف والمخارج لهيئات الملفظة التي تجزى بينهما كلاما فمن ادعى ان ذلك ليس بحقيقة لم يكن له الى ان شيئا من الالفاظ حقيقة في مسماه ابدا وان ادعى الثاني فمعلوم ايضا بالضرورة ان العرب في جاهليتها واسلامها ما وضعت لفظ الكلام حقيقة لمعنى في النفس ولهذا اذا قال احدهم هو ذا فلان يتكلم قال له الآخر كذبت بل هو ساكت فيجعلون الممسك عن هذا المسموع غير متكلم ولو سلم له ان اللفظة حقيقة في المسمين على سبيل الاشتراك فالسايل الذي حكى سوالك له هذه الملفظة مشتركة وهي قوله وكلم الله موسى وهي مترددة بين ان تكون قام بكلام النفس وبين ان يكون اوجد الكلام المسموع فلم حملتها على قولك دون قولي ومعلوم ان هذا السؤال لا يجاب عنه بان يقال انما حملتها على قولي لانه اولى فان الاخطل

فقال

قد قال ان الكلام لفي الفواد لان شعر الاخطل قد سلمنا انه يدل على ان لفظ الكلام

حقيقة في الكلام النفساني لكن لا يمتنع من كونها حقيقة في الكلام المسموع وان تكون

مشتركة للفظة العين فالسايل قال لك انت المستدل وعليك بيان الترجيح

ومن يقول له السائل هذا لا يكون جوابا لبيت الشاد الذي هو دليل كونها حقيقة

احد المسمين بل يجب ان يكون جوابا امرا زيدا على ذلك مرجحا لهذا المجمل خاصة

واعلم ان في لفظه الآية اعظم مرجح لقولنا وهو قوله تكليما فانه مصدر والمصدر

يدل على الحدث كالتسليم والتحريك وايضا فلفظة كلم بذاتها تدل على قولنا لان

فعل اذا كان متعديا دل على امر صدر من الفعل الى غيره وانا آنف له من هذه الحجج فانها

ليست مما يليق بمثله واقول قولا ثابتا انه لو لم يصنف هذا الكتاب لكان استرلك

شعريته وهو اعود عليهم فانه ما عدا ان افسد مذاهبهم وطعن في استدلالهم وان كان

جميع ما اعترضهم به منقولا من كتب شيخنا ابي الحسين رحمه الله وخاصة من

كتاب التصفح وكانه اسحا من مفارقهم بالكلية فيخ الى التمسك في المسايل العقلية

بظواهر الفاظ سمعية وذلك في مسئلة السمع والبصر ومسئلة كونه تعالى متكلما

ومسئلة قدم الكلام ومسئلة الرؤية وجميع ما تعلق بر فيها وهي امهات المسايل

لا يفيد اضعف الظنون واكثر امارات الفقهاء في مسايلهم اقوى منها على انه

قد قدم في اول كتابه مسئلة وهي ان الدلايل اللفظية لا يفيد اليقين فاذا اقر

اعترف واقر واشهدنا على نفسه في صحة من عقله وجواز من تصرفه انه لا يقطع

بمذهب الاشعرية في هذه المسايل ولا هو عالم بها والعجب منه كيف لم يتمسك

في مسئلة كونه مريدا بآية من آيات الكتاب العزيز ايضا نحو قوله يريد الله

ان يخفف عنكم فانه قد اجاز الضرورة فيها حيث سلك الاحتجاج العقلي الى ان
يثبت لله تعالى علوماً قديمة لا نهاية لها موجودة فيما لم يزل والآن وابداً
وهي غير متناهية وكان الجنوح الى السمع اخف عليه من هذا احمالاً واولها مركباً فان
قال لا يصح الاحتجاج في مسئلة المريد تيز بالسمع مبني على كونه تعالى مريداً لانه ما لم
يثبت كونه مريداً اظهاراً لمعجزة التصديق لم يثبت المعجزة فلم يثبت السمع قلنا لو
اثبتنا المريد تيز بالسمع لزم الدور لان دلالة المعجزة عندك على صدق
المدعي ضرورية لا يفتقر فيها الى هذا واما نحن ايضاً فمتى كنت تشترط منك
هذا واين من يذهب الى الحسنة ويقول الله تعالى لا يفعل لغرض وهذا الشرط انما
هذا مما يشرطه قوم آخرون وقد عدل هذا المتكلم في هذا الكتاب عن مذاهب الاشعرية
في كثير من المسايل غير ما ذكرناه وسياتي ذكر ذلك في آخر هذا التعليق ولو قلت
قولاً ثالثاً لم اخجل ولم الم لانه لو لم يصنف هذا الكتاب لكان انفع للملة كلها فانه
لم تظهر منه ما يستدل به على محبه الانتظار لها ولكن ظهر منه ضد ذلك وهو التعصب
للخارجين عنها والميل الى القادحين فيها فانه شيد اعتراضاتهم وقوى شكوكهم والطف
في تقرير شبههم فمن ذلك ما تركه بجاله سحي في الحلوق وغصة في الصدور فلم
يجب عنه ومن ذلك ما اجاب عنه ما جوبة كان تركها والامساك عنها احسن
من الاجابة بها والاعتماد عليها وقد نحن في هذا التعليق اكثر ذلك واجبنا عنها اهل
جوابه واخترنا اجوبة صحيحة عما يات للجواب الصحيح عنه ولما شفى نفسه وخرج
بما فيها من الشكوك والتشنيع والمسايل الالهية وشرع في النبوة المحمدية سل
كنا نتدورمى رمى الحنق الموبور حتى لم يدع في قوس الشبهة والمطاعن منزعاً ولجاب

بجواب ضعيف فانه لشهد عليه لا له وينطق بلسان فصيح انه متكلف وان تلك
المطاعن كانت بخلاف حالها طبعاً لا تطبعاً لاحرم انها فصحت الجواب وخطبت
عليه بالفصول وقل ان يضمر احد شيئاً الا ويظهر كما قال عليه السلام على صفحات
وجهه او فلتات لسانه ولما انتهيت الى هذا الموضع خاطبني المحسوس والمعقول
فقالا قد اخللت بقول رابع وذلك انه طعن فينا وابطل حكمنا وشكك علينا ولم
ينتصر لنا ولا اجاب عنا واول ما افتتح كتابه بالطعن في اكتساب التصورات وهي
يصف العلم ثم شكر شرع في ابطال المحسوسات ثم ثلث باليديهات ثم ربع بالسمعيات
ثم شكك على الامكان فقال انه ليس بمعقول ولا متصور ثم شكك على ان الممكن
لو ثبت ان في الوجود ممكن محتاج الى المؤثر وكم يجب عن تلك الشكوك واتى عارضها
معارضة فزاد الحيرة حيرة والبس ليسا وكم في كتابه هذا من الامور المتعارضة والا
دلة المتدافعة والانظار المتخابطة وكلها انتظار للسفسطة واعلم ان اهذا الرجل
ممن لا تخالجها الشك في فصله وفطنته ولكنا نقول على سبيل الانصاف انا قد
تاملنا كتبه واعتبرنا تصانيفه فوجدناه فيها على ابطال البديهيات واتى غير
يقينية وان العلم القطعي التام لا سبيل اليه في العلوم النظرية وهذا الاد
آله وهذا امر وقر في صدره وكل مباحثه وتصانيفه توفيق عن محض السفسطة
السفسطة ولا قوة الا بالله ثم سال نفسه فقال هذا اثبات
كلام الباري سبحانه بكلامه سبحانه وفي ذلك اثبات الشيء بنفسه واجاب
فقال بل هو اثبات كلام الباري باخبار الرسول والعلم يصدق الرسول لا يتوقف
على العلم بكونه متكلماً لانا مهما علمنا انه لا يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذب

علمنا صدقه سواء علمنا كلام الله تعالى او لم نعلم **يقال** لهذا انتقال لانك استدللت اولا على ثبوت كلام الله تعالى بهذه الاية المخصوصة وهي قوله وكلم الله موسى تكليما فلما سالت نفسك وقلت هذا استدلال على هذا الكلام قلت انما استدل باخبار الرسول عن كونه تعالى متكلما فاخبرنا عن هذا الاستدلال اهو ما يستدل به اصحابنا على كونه تعالى متكلما وهو انا نعلم من دين محمد عليه السلم ان الله تعالى تكلم بالقرآن وان القرآن كلامه ام هو استدلال اخر بان يقال ان محمدا عليه السلم قد ثبت انه صادق وقد اخبرنا ان هذه الاية وهي قوله وكلم الله موسى تكليما كلام الله تعالى فان استدل بالاول فقد انتقل لانه استدل بآية مخصوصة انه تعالى متكلم والان قد بان انه لا اثر لهذه الاية بخصوصيتها بل الدليل هو قول النبي عليه الصلوة والسلم لنا ان كلاما في الجملة وان استدل بالثاني قيل له انه عليه السلم لو اخبرنا ان ثلبت يدابي لهب كلام الله لصح الاستدلال على ان تعالى كلاما فاي فايدة في تخصيص الاستدلال بقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما ومعلوم انه لما شرع في الاستدلال بهذه الاية ما خصها بالذكر الا لانها تتضمن الحكم بانه تعالى قد كلم موسى فالاعتراض على هذا الموضع وقع وهو انه لم لم اثبات كونه متكلما بشيء هو من جملة الكلام الذي يروم اثباته وكان في الحقيقة مسا للشيء بنفسه وانما يصح **الجواب** لو كانت الالفاظ من كلام الرسول صلى عليه خاصة فيكون قد استدل على ان الله تعالى متكلم بمجرد اخبار الرسول عن انه تعالى متكلم فان **قال** يمكن تصحيح الاستدلال من غير انتقال بان يقال الرسول اخبرنا عن هذه اللفظات المخصوصة انها حجة علينا وانه يجب اعتقاد مضمونها وحملها على موجب اللغة العربية ومضمونها

العربية انه تعالى متكلم فوجب القول بانه متكلم **يقال** له الرسول اخبرنا ان هذه الالفاظ المخصوصة حجة علينا ويجب علينا اعتقاد موجبها من حيث كانت كلام الله تعالى اولا من حيث كانت كلام الله تعالى الثاني ممنوع ولا سبيل اليه والاول اليه والاول مسلم لكن السؤال قايم لانه ان كان الاحتجاج بمجرد الاية فيه اثبات الكلام بالكلام وان كان باخبار الرسول عن انها كلام الله تعالى فلا فرق بين هذه الاية وبين كل اية من القرآن فتكون الحجة في الحقيقة على انه تعالى متكلم لا هذه الاية بل قول الرسول انه متكلم وهذا هو الانتقال ثم يقال له انك لما حكيت في هذه المسئلة استدلال اصحابك عليها بالاجماع على كونه تعالى متكلما دفعت هذا الاستدلال وقلت ان اجماع المسلمين في هذا الموضع ليس الا على اللفظ اما المعنى الذي يقول به اصحابنا فهو ليس بمجمع عليه بل لم يقل به احد الا اصحابنا وهذا التعسف بعينه يرد على استدلالك بالاية المذكورة وعلى الاستدلال ايضا باخبار الرسول عن كونه متكلما لان اخبار الرسول والاية انما يدلان على مجرد كونه تعالى متكلما فقط فاما على المعنى الذي يثبته اصحابكم فلا يدلان فان قلت اذا كان الرسول عليه السلم قد قال انه تعالى متكلما او كانت الاية تدل على انه تعالى متكلم وجب ان يحمل هذا النص على مسماه في اللغة ومسماه في اللغة هو الكلام النفساني فاذا الكلام النفساني ثابت قلت فلصاحب الدلالة المذكورة ان يعتمد على مثل ذلك وهو ان يقول قد اتفقت الامة كلها على انه متكلم وعلى اطلاق هذه اللفظة عليه واطلاقها على نستلزم ان يكون مسماها في اللغة العربية ثابتا له سبحانه لكن مسماها في اللغة العربية ثبوت الكلام النفساني فاذا هو متكلم بالكلام النفساني ثم حكى حجة لاصحابنا وهي ان الامر بلا ما مور به

وهو على الله محال واعلم ان اصحابنا لا يخرجون الحجة هذا المخرج لان العيب هو الفعل
الذى لا عرض له فيكون الحجة مبنية على كون الكلام فعلا ونحن نروم ان يستدل بها
على ان الكلام فعل فيلزم الدور ولكن يجب ان يحتج بها على ما يقوله الآن وذلك
بعد ان نسلم لهم ان الطلب غير الارادة وهو ان المعقول من الامر من الا الشاهد
اقتضاء شئ وطلبه فاما ان يقتضيه الحى من نفسه فيكون غرضا او لغرض من غيره
ذلك يستدعى حصول غير بعقتضى الفعل منه فاثبات اقتضاء وطلب خارج عن
القسمين غير معقول ويبين ذلك ان الامر اضافة او صفة ذات اضافة
ولا يتحقق الا بين مضافين فاثبات امر بغير مامور كاثبات بغير امر وكلاهما محال
واقوى ما يرد على هذه الحجة ان يقال اليس العلم لم يستدع معلوما موجودا
او القدرة لم تستدع مقدورا موجودا وكذلك الارادة موجود او كذلك الارادة
فلم لا يجوز وجود امر من غير مامور كهذه الاشياء والجواب ان وجود العلم
من غير معلوم معلوم موجود قد غفلنا صحته فانا يتصور ما لا وجود له اصلا
فقد وجدنا الواقع يشهد بصحة ذلك وهو قصاص معلوم ما يجرى مجرى الاوليات
تستغنى عن البرهان وكذلك القدرة تستغنى عن وجود المقدور بل يستحيل ان يكون
متعلق القدرة عندنا موجودا وكذلك الارادة فهذه الاشياء الثلثة قد رأيناها
فى الواقع استغنت عن وجود متعلقاتها وما وجدنا الطلب والاقتضاء كذلك
ولم يجزه الا مفتقرا الى شئ اخر يطلب منه الفعل الذى يتعلق الاقتضاء به اللهم
الا ان يفسر الطلب والاقتضاء بامر يرجع الى العزم او الى التمنى فاما الطلب على
حقيقته فلا يعقل الا ان يضع باز اء الطالب ذى الطلب مطلوبا منه فيكون ذا

الفعل

الفعل للمطلوب فيقع الطلب باز اء المطلوب ويقع الطالب باز اء المطلوب
منه فهذه الاربعة متلازمة لا يعقل انفراد بعضها عن بعض وبين ذلك ان
المخالفين انما اثبتوا الكلام النفسى جنسا مفردا عن الماهيات المعروفة واثبتوه
حاصلا لذوات البارى سبحانه لانهم وجدوه فى الشاهد زعموا ماهية معقولة
غير هذه الماهيات المعروفة باسرها فان النفس تعقل ماهية الطلب وتميز بينه
وبين سائر الماهيات المتصورة فلما ثبت لهم تصور هذه الماهية وان لها حقيقة
فى المجرد الوجود فى نفس الامر اثبتوا بعد ذلك اتصاف ذات البارى سبحانه بها
فيقال لهم انا اذا انزلنا الى ما تريدونه من اثبات هذه الماهية المفردة المخالفة
لسائر الماهيات فانا لا نعقلها ونتصورها الا محمولة بثلث ماهيات اخر ماهية
الطالب وماهية المطلوب وماهية المطلوب منه فاذا رفعنا ذلك او شيأ منه
من العقل لم يتصور الماهية الاولى وهى الطلب فاذا استدلالكم ان صح
ثبت بر بكم مطلوبكم وهو كون الله تعالى طالبا فى الازل فالذى يقتضيه الاستدلال
لا يقولون به والذى يقولون به لا يقتضيه الاستدلال فثبت فساد قولكم ثم
ان صاحب الكتاب حكى عن ابن كلاب انه كان يثبت الكلام القديم الا انه ليس
بامر ولا نهى ولا خبر ولا استخبار واعترضه فقال انا لو وجدنا فى النفس طلبا
واقتضاء وبينا الفرق بينه وبين الارادة امكننا بعد ذلك ان نشير الى ماهية
معقولة ونتدعى ثبوتها لله تعالى فاما الكلام الذى نعبر هذه الحروف والاصوات
والامر والنهى والخبر فغير معلوم التصور فكان القول بثبوته لله تعالى محض الجهالة
فيقال لهذا اعتراض صحيح لكنه يبطل اصل المذهب فانا لما وجدنا فى النفس طلبا

واقتضاءً من الغير ان يفعل وثبت الفرق بينه وبين الارادة ان ثبت ذلك
امكن ان يشار الى ماهية معقولة وندعي ثبوتها لله تعالى فاما اثبات كلام يغاير هذه
الحروف والاصوات المعروفة ويغاير الطلب الذي لا يعقل الا من طالب ومطلوب
منه وهو مع ذلك امر ونهي فغير معلوم التصور فكان القول بثبوته لله تعالى محض
الجهالة ثم قال ومن اصحابنا من اثبت الكلام القديم امرًا او نهيًا في الازل وقال
ان المعدوم مامور لكن على تقدير الوجود قال وهذا في غاية البعد لان الجاد لم
يجز ان يكون مامورا فالمعدوم الذي هو بنفسه نفي محض كيف يعقل ان يكون مامورًا
لم اما الاعتراض فصحيح لفساد المقالة في نفسها لا لانه في نفسه لا جواب
عنه فان لاصحاب هذه المقالة ان يمنعوا استحالة كون الجاد مامورا على تقدير ان
يصير حيا عاقلا ومن العجب ان يقال يصح كون العدم الصرف مامورًا على تقدير
الوجود ولا يقال يصح كون الجاد مامورا على تقدير الفهم والتصور
اذا ورد على وجه الالزام كان لصاحب المقالة ان يخرج من الالزام بان يمنع حكمه
لكن المقالة على التحقيق فاسدة في نفسها لان المعدوم لا يعقل كونه مامورًا
وقولهم على تقدير الوجود كلام معناه الشرط وتقدير انه مامور لو كان موجودًا
فاما ان يكون الشرط داخلًا على كونه مامورًا او لا يكون كذلك فان كان الاول
كان فحوى الكلام ان المعدوم ليس بمامور لكن اذا وجد كان مامورًا وهذه
هي المقالة الثالثة التي سنبيانى ذكرها وان كان الثاني كان معناه ان المعدوم
مامور حال كونه معدومًا وانه موصوف بالمامورية قبل الوجود فيكون
قولهم مامور على تقدير الوجود كلامًا لا حاصل له واصحابنا من قال

كان في الازل امرًا غير مامور ثم لما استمر وبقي صار المكلفون بعد دخولهم في
الوجود مامورين بذلك الامر كالانسان اذا اخبره نبي صادق انه سيرزق
ولدًا لكنه يموت قبل وجود الولد فانه قد يقول لبعض الناس ان ادركت
ولدي بالغًا فقل له ان ابالك كان بامرك بتحصيل العلم فههنا قد وجد الامر
المامور معدوم لم نبين ان الامر غير مامور لا يعقل
فاما الذي ذكرت بالوالد آمر للوصي والوصي هو الامر
للولد بعد بلوغه والتعلق بقوله ان ابالك كان بامرك بتحصيل العلم تعلق
ضعيف لانه اما ان يتعلق بالعبارة واللفظ او المعنى والاول باطل لان
كلامنا ليس في العبارة ولا النزاع في تسمية الطلب لو فرضناه حاصلًا من غير
مطلوب منه امرًا وعلى ابا لا نسلم حسن اطلاق هذه الالفاظ وانما قد يقال ان
ابالك كان يتمنى وجودك واشتغالك بالعلم او ان ابالك امرى ان امرك بتحصيل
العلم وان بلغت ان هذا اللفظ قد يستعمل كما ذكره فهو مجاز بيان ذلك انه لو قال
الصبي لغيره عند بلوغه واذا الرسالة اليه ان ابي امرى ان اشتغل بالعلم لصح
من ذلك الغير ان يكذبه ويقول لم ان ابالك مات ولا كنت موجودا في ايام
حيوته وانما امرني امرك ولو كان حقيقة لما صح تكذيبه فقد بطل تعلقه باللفظ
واما الكلام في المعنى فلا دلالة من قولهم ان بالك كان بامرك بتحصيل العلم على
صحة وجود الطلب من غير مطلوب منه بين ان لو فرضنا ارتفاع الواسطة
وهو الشخص الذي اوصى اليه الوالد لما صح ان يعقل الطلب اللهم الا ان يكون
على وجه التمني كما يقول الانسان ليت لي ولدا كنت اشتغله بالعلم او يقول ان رزقت

ولذا اشتغلته بالعلم فيكون ذلك اخبارا على سبيل العرض لا طلبا فقد بثت
ان الطلب قبل وجود من لا يطلب منه الشئ غير معقول معقول ثم حكى حجة لاصحابنا
وهى انه تعالى لو كان فى الازل متكلما انا ارسلنا وهو اخبار عن الماضى لكان كاذبا
وذلك محال واجاب فقال الخبر فى الازل واحد وانما يختلف اصنافه
بحسب اختلاف الاوقات وبحسب ذلك تختلف الالفاظ الدالة عليه كما فى
العلم بقولنا لم الست فى سائر كتبك تذهب الى ان العلم بان الشئ سيوجد
ليس هو عين العلم بوجوده اذا وجد وتجعلها مختلفين فاذا حملت الخبر على
العلم وجب ان يكون الخبر عن ان الشئ سيوجد مخالفا للخبر عن كونه موجودا الآن
وعن كونه قد وجد فى الماضى ويلزم من ذلك محذوران احدهما ان يكون كاذبا اذا
اخبر عن انه ارسل ولم يكن قد ارسل كما يكون جاهلا لو قدرنا عالم بوجود
زيد وزيد لم يوجد وانما سيوجد والثانى ان يكون الخبر القديم متعددا والواحد انما
كانت العلميات عندك متعددة لاواحدة وانت فلانذهب الى تعدد الخبر وقد كلمت
بعض الاشعرية مرة فى هذه المسئلة والزمته ان يكون كل كلام تكلم به الناس
او امرهم ونواهيهم واخبارهم واستخبارهم كلام الله تعالى لان كلامهم فعله تعالى
على اصولهم وكلامهم دال على المعنى النفسانى لا محالة فيكون ذلك المعنى النفسانى
قايما بذات الفاعل لم وهو الله سبحانه ولا معنى لكونه متكلما عندهم الا ذلك وفى
ذلك كون هجاء ابن الزبعرى لرسول الله صلى الله عليه كلام الله تعالى وهذا شنع جدا بل
كفر باتفاق الامة وان قالوا ان الله تعالى فعل هذه الاصوات والحروف فينا ولكنها
ليست دالة على قيام المعنى المطابق لها بذات الله سبحانه بل يكون المعنى المطابق انما

قايما بذات الانسان فقط قبل لهم فاذا لا يبقى لكم دلالة على قيام المعنى النفسانى
فى الذى تثبتونه فى ذات البارى سبحانه لانكم استدللتم على ذلك بان الله تعالى احدث هذا القرآن
القرآن المتلو بلسانا وهو كلام مركب من حروف واصوات دالة على معان مخصوصة
فلابد من قيام تلك التى هى مدلولات هذه الالفاظ بذات الله تعالى لانه محدث
اللفظ لابد ان يقوم مدلوله بذاته وهذه هى الحجة التى اعتمد عليها هذا المصنف
فى كتابه المسمى نهاية العقول وهى اقوى حججهم واشبهها بالماحيث النظر يتولا
شبهة ان هذا الكلام مطرد فى شعر ابن الزبعرى وغيره فقد بان ان الجمع بين
القول بالخبر والقول بكلام النفس يلزم عليه ان يكون كل كلام البارى سبحانه
وتعالى مسئلة فى ان كلام النفس القديم بتقدير شبوهر هو واحد فى ذاته ام لا فقال
ان بعض اصحابنا اثبت كلام النفس القديم خمس معان وهى الامر والنهى والخبر
والاستخبار والنداء قال وهذا ليس بصحيح بل هو شئ واحد لان حقيقة الكلام هو
الخبر والامر والنهى ايضا خبر لانه اخبار عن ترتب الثواب او العقاب على الفعل
والترك اقول ان حقيقة الطلب من حيث هو طلب لا يمكن انكارها لانا
نجد اقتضاء وتفرقة بينه وبين الخبر وهو الحكم بامر على امر كما نجد الفرق بين امرين
مختلفين ولو كان الاقتضاء الموجود وهو الخبر ليطرق اليه التصديق والتكذيب
ومعلوم انه لا يطرق اليه ان قيل فاذا كنتم انتم لا تثبتون كلام النفس فما اقتضاء
الذى قد اعترفت انا نجده وما هذا الحكم بامر فانا نجده ايضا من نفوسنا قيل
اما الاقتضاء فهو عندنا الارادة ولم يدل دليل على ان نوعى اخر زايد عليها واما
الحكم بامر فهو من باب الاعتقادات لان العلم قسمان تصور وتصديق فالتصور حصول

معنى الشئ فى الذهن فقط ولا تحكم عليه بامر والتصديق هو حكم الذهن بامر
على امر فهذا الحكم الذى يسمى تصديقا ان كان مطابقا كقولنا سيتج عالما
وان كان غير مطابق كقولنا الارض فوقنا سيتج جهلا وكلاهما نوعان تحت
جنس الاعتقاد **ان قيل** كيف قلت العلم نوعان ثم قسمت احد النوعين
الى نوعين آخرين احدهما نفس يعلم وقد قلت اولا العلم كذا وكذا **قلت**
المراد بقولنا العلم اما تصور او تصديق مطلق الشعور الذى يدخل تحته العلم
والجهل والظن وكل ذلك داخل تحت مسمى الشعور **قيل** لو كان الطلب
عايد الى الخبر لما جاز العفو من البارى تعالى عن المذنبين لان الامر والنهى على
هذا الفرض يصير تقديره انا عاقب على ترك الفعل القلانى والخلف فى خبر الله
تعالى محال لكنه يجوز العفو فلا يصح منه ان يرد الامر والنهى الى الخبر **مسئلة**
فى انه يستحيل ان يكون كلامه كذبا **احتج** على ذلك بان الكذب نقص والنقص
على الله محال **يقال** الست القايل ان حديث النقص والكمال من باب
الخطابيات وليس من مقدمات البرهان **ثم قال** قال لو كان كاذبا بكذب
قديم ولو كان كذلك لاستحال منه الصدق لكن الثانى محال لان كل من علم
شيئا صح منه ان يخبر عنه فى نفسه خبرا صادقا وذلك معلوم بالضرورة
فيقال له هذا ينعكس عليك بان يقال لو كان صادقا بصدق قديم لاستحال
منه الكذب لكن الثانى محال لان كل من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على وجه
معلوم فانا قد نعلم ان العالم محدث ثم نحرف اذهاننا بخلاف ما نعلمه **فنقول**
العالم قديم والمراد من ذلك ان تركب تضمنت ذات موضوع ومحمول فموضوعها

العالم

العالم ومحمولها القديم وذلك معلوم بالضرورة فان قلت ذلك ليس حكما ذهنيا
بل هو تقدير وفرض فيكون بالحقيقة مشروطا بشرط وان لم تذكر كانك قلت كلما
ان كان العالم قديما او لو كان العالم قديما قلت هذا باطل لانه لو صح ذلك
لبطلت القضايا الحملية الكاذبة وفى ذلك بطلان العكوس والتناقض وسايير
القواعد المنطقية **ثم سال** نفسه فقال ما ذكرته يدل على ذلك الخبر القديم
صدق ولكن لا يدل على كون الالفاظ صادقة **واجاب** فقال هذا لازم
للمعتزلة كما هو لازم لنا لانهم جوزوا الحذف والاضمار حكم لا يطلع عليها وتجويز
ذلك يرفع الوثوق عن هذه الظواهر **يقال** له هب ان هذا لازم للمعتزلة
الذى يعدك انت فى تصحيح استدلالك **ثم يقال** ان معتزلة لا يجيز الحذف
والاضمار مطلقا وانما يجيزه بشرط البيان المفصل او المحمل بحيث تفقد البيان
على احد القسمين لا يجوز الحذف والاضمار فهم فى سايير احوالهم لا يزولون عن
فهم بالظواهر وانتم فلا يمكنكم ذلك فالاشكال لازم لكم لا لهم **مسئلة**
فى رويته تعالى هل يصح ام لا **حكى** عن اصحابنا وهى انه لو وضح ان يكون مرئيا
لرءاه الان **واعترضها** فقال لو سلمنا ان رويته الاشياء فى الشاهد واجبة
اذا صحت لكن رويته الله تعالى مخالفة لرويته المخلوقات فلا يلزم من وجب حصول
المخلوقات عند صحتها وتكامل الشرايط وارتفاع الموانع وجب حصول رويته
لله تعالى عند ذلك لان المختلفين لا يجب اشتراكهما فى الاحكام **اقول**
ان الرويته من حيث هى رويته لا يتصور فيها الاختلاف وان اختلفت
المرئيات لانها عبارة عن هذا الانكشاف مخصوص زايد على العلم وهذا الكشف

من حيث هو هو لا يتصور اختلافه لانا نعلم بالضرورة تساوى مسميات
الرويّة وتماثلها كما نعلم بالضرورية تساوى الاجسام فى الحد الجسميّة والوجود
عند من اثبتها صفات فى مسمى الوجود ولجاز الشك فى تماثل مسمى الرويّة لجاز
ان نشك فى تساوى السواد فى كونه سوادًا وفى ذلك بطلان الطريق الى تماثل
المتماثلات كلها **مسئلة** فى كون تعالى واحدا استدل بدليل التمانع وقال
فى جملة التقرير ولا يجوز ان يقع مقدوراهما دون الاخر لان الذى لا يوجد
مقدوره يكون عاجزًا فعاجزيته ان كانت ازليّة فهو محال لان العجز انما
يعقل عما يصح وجوده ووجود المخلوق الازلى محال فالعجز عنه ازلًا محال
وان كانت حادثة فهو محال لانه هذا انما يعقل اذا كان قادرًا فى الازل ثم زالت
قادريته لكن ذلك يقتضى عدم القديم وهو محال والمعترض ان يعترض على
الوجه الاول **قلت** هذا معارض بالقادريّة باتيانها عندك ازليّة والقدرة
انما يعقل على ما يصح وجود المخلوق الازلى محال فالقدرة فان قلت هو قادر
فى الازل على ما يصح وجوده فيما لا يزال **قلت** وهو عاجز فى الازل عما يصح
وجوده لا يزال **وعلى الوجه الثانى** فانك سالت نفسك فى مسئلة
حدوث الاجسام حيث استدللت على استحالة عدم القديم **فقلت** اليس
الله تعالى كان قادرا من الازل الاول على ايجاد زيد فاذا اوجده فقد زالت
قادريته فقد عدم القديم لان ايجاد الموجود محال فقد زالت **فاجبت**
عن ذلك فقلت الذى عدم هو تعلق لا وجود له فى الاعيان والقدرة القديمة
حالها لم تعدم وانما عدمت الاضافة بينها وبين هذا المقدور خاصة وهذا

يرد عليك فى هذا الموضع لان احد الالهين اذا امتنع عليه ايجاد مقدور لا
جل تعارضه الآلة الاخرى فان قدوريته القديمة لم تعدم وانما عدم التعلق
وهى السبة التى بين القدرة القديمة وهذا المقدور فقد ظهر ان الاعتماد على
هذا الكلام فى تقرير دلالة التمانع بناقض ما تقدم من كلامك **مسئلة**
فى اثبات فاعلون احتج لمذهبه بوجوه **منها** ان العبد حال الفعل اما ان يمكنه
الترك او لا يمكنه الترك فان لم يمكنه الترك فقد بطل اقول المعتزلة وان امكنه
فاما ان لا يفتقر ترجيح الفعل على الترك الى مرجح وهو باطل لانه تجويز ترجح
احد طرفى الممكن على الآخر لا لمرجح او يفتقر ذلك المرجح ان كان من فعله عاد
التقسيم ولا يتسلسل بل ينتهى الى مرجح لا يكون من فعله ثم عند حصول ذلك
المرجح ان امكن ان لا يحصل الفعل فليفرض ذلك فحينئذ يحصل الفعل تارة
ولا يحصل اخرى مع ان نسبة ذلك المرجح الى الوقتين سواء فاختصاص
احد الوقتين بالحصول والآخر بعدم الحصول يكون ترجيحا لاحد طرفى الممكن
المتساوى على الآخر من غير مرجح وهو محال وان امتنع ان لا يحصل فقد
بطل قول المعتزلة بالكلية لانه متى حصل المرجح وجب الفعل ومتى وجب الفعل
امتنع فلم يكن العبد مستقلًا بالاختيار **قال** وهذا الكلام قاطع **اقول**
يكفيهم للمعتزلة ان يقولوا نحن نقول فى هذا ما تقوله انت فى فاعلية البارى
تعالى فان هذا التقسيم بذاته وارد هناك فان كانت نتيجته وهى قولك وجب
ان لا يكون الواحد منا مستقلًا بالاختيار صادقة هناك والبارى موجب بالذات
والا فجوابك جوابنا **فان قال** ارادة البارى قديمة واجبة التعلق

بالاشياء في اوقاتها على صفاتها المخصوصة وهذا لا يمكن تحقيقه في العبد لان قدرته
واراداته حادثتان **قيل** فعلى هذا يكون الباري تعالى عندك موجبا بالذات
وانما سميته قادرا مختارا تسمية لفظية لا غير لا سبيل لك الى الانفكاك عما
اقتضته ارادته القديمة فلا يبقى بين هذا المذهب وبين مذهب الفلاسفة
فرق اصلا لان عندهم ذات تقع الاشياء عنها على طريق الوجوب الضروري
وهي مع ذلك عالمة بما تفعله وهو عين مذهب الاشعري على هذا
التفسير ثم **يقال** له لم لا يجوز ان يكون الفاعل قبل ان يفعل يمكنه ان لا يفعل
بدلا عن ان يفعل **قوله** اما ان لا يفتقر رجحان الفاعلية على التاركية الى مرجح
او يفتقر **قلنا** المختار في هذا المقام انه يفتقر وان كان القسم الاول قد
قال به كثير من شيوخنا قوله ذلك المرجح اما ان يكون من فعله او لا من
فعله **قلنا** قد قال بعض شيوخنا قد يكون من غير فعله وهو ان يعلم
بالضرورة ما في الفعل من المصلحة الداعية الى ايجاده فان هذا العلم ليس
من فعله بل واجب عن قوة الفعل وقد يكون من فعله بان يعتقد ان بالفعل
مصلحة او يظن ولهذا الظن يفعل الناس افعالهم على حسب ما يتوهمون
من المصلحة اصابوا في ذلك الوهم او اخطاوا واعلم ان هذا القسم عند
التحقيق عائد الى القسم الاول لانا لا نفعل ذلك الظن او الوهم الا بان
نرى امارات وقرائن تقتضي كوننا ظانين او متوهمين ان في الفعل مصلحة
فالظن والوهم ايضا على طريق الايجاب حصلا الامر الى قسم واحد
وهو ان المرجح ليس من فعل العبد **قوله** عند حصول ذلك المرجح هل يمكن ان

لا يحصل الفعل ام لا بد من حصوله **قلنا** بل يمكن ان لا يحصل الفعل قوله
فلتفرض تارة واقعا وتارة غير واقع والمرجح في كل واحد من الوقتين على حد
سواء فليكن كذلك يلزم قوله يكون اختصاص احد
الوقتين بالوقوع دون الثاني ترجيحا من غير مرجح ولم قلنا ذلك محال فان
الذي منعت البديهة منه هو وقوع اثر لا عن موثر فاما الترجيح فقط من غير
مرجح فلا نسلم ان ذلك محال ولا البديهة منعت منه مثال الاثر عن غير موثر
متحرك فهذا لا ريب في امتناعه ومثال الترجيح حركة صدرت عن محرك في
وقت دون وقت والمحرك موجود في كلي الوقتين فهي حركة عن محرك لكنا
لم نقع في احد الوقتين دون الاخر عن مرجح يخص احد الوقتين فلا يلزم من
انتفاء المرجحية انتفاء اصل الموثرية **فان قيل** افتخيرون على الاطلاق الترجيح من
غير مرجح **قلت** اذا كان الموثر قادرا فنعم واذا كان موجبا فلا **مثال** ترجيح
القادر من غير مرجح من توسط دارا ذات ابواب وكانت نسبته الى كل الابواب
واحدة ودعاه الداعي الى الخروج فانه يسلك بابا لا يختصه بترجيح عما غيره والعلم
بذلك ضروري **ومثال** ترجيح الموجب من غير مرجح ان يكون الثقل يوجب
الهوي في وقت دون وقت مع تساوي الاحوال كلها فان ذلك ممتنع والعلم
بضروري ايضا والحاصل انه لا دليل لهم على امتناع الترجيح من غير مرجح على
الاطلاق الا دعوى الضرورة وهي مقابلة من حابسنا بمثلها في حق القادر
واذا وقفت هذه المقدمة بين هاتين الدعوتين بطلت الشبهة **ومنها**
انه لو كان العبد موجد الافعال نفسه لكان عالما بتفاصيلها اذ لو جاز الا

بجماد من غير علم لبطل دليل اثبات عالمية الله تعالى ولان القصد الكلى لا يكفى
وحصول الفعل الجزئى لان نسبته الكلى الى جميع الجزئيات على السوآء
فليس حصول بعضها اولى من حصول الباقى فثبت انه لابد من القصد الجزئى
وهو مشروط بالعلم بالجزئى فثبت انه لو كان الواحد منا موجدا لافعاله لكان
عالما بتفاصيلها لكنهم ليس عالما بتفاصيلها اما اولا ففى حق النايم واما ثانيا
فان الفاعل للحركة النطيرة قد فعل السكون فى بعض الاحياز والحركة فى بعضها
انه لاشعور له بذلك السكون واما ثالثا فلان عند ابى على وابى هاشم مقدور
العبد ليس نفس التحصل فى الحيز بل علم ذلك التحصل مع انه لاشعور لا
كثر الخلق بتلك العلة لاجملة ولا تفصيلا اقول ان الجواب عن هذه الشبهة
يختلف باختلاف فى مذهبى الشيخين ابى هاشم وابى الحسين رحمهما اما ابو الحسين
فانه يسلم لزوم ان يكون فاعلا لافعال نفسه كان عالما بها لما ذكره من الدليل
آخر وهو ان الفاعل انما يفعل اذا ادعاه الداعى فما لم يتصور ما يفعله فاما احتاج
المخالف على هذا الحكم بقوله لو جوز بالايجاد من غير علم لبطلت دلالة عالمية
الله تعالى فلقايل ان يقول انها لا تبطل لان دلالة عالميته البارى هو انه قد يفعل
الافعال المحكمة الكثيرة من غير علم صدق قولنا لا يجوز ايجاد فعل ما من غير علم
واما قوله القصد الكلى لا يكفى فى حصول الفعل الجزئى قلنا لا نسلم
بل الواقع خلافه لان الماشى من بلد الى بلد يريد ارادة كلية السفر الى ذلك
البلد المخصوص وقد يمشى وهو فى كثير من الاوقات غافل عن تلك الحركات
المخصوصة الذى يحركها لا يشعر باعيانها بل يشعر بانه متوجه الى البلد الفلا

وقاصد قصدا كليا الى الحصول فيه فاما ان كل حركة يحركها ويقطع بها الاجزآء
التى لا يتجزى من المسافة يقصد اليها بارادات مخصوصة تصدر عن علوم و
دواع مخصوصة فلا والعلم بذلك ضرورى قوله نسبة القصد الكلى الى
جميع الجزئيات واحدة هذا انما يلزم ان لو كان فى العدم
ماهيات متفرقة يكون نسبة القصد الكلى اليها نسبة واحدة فاما
من لا يقول بذلك فلا يلزمه هذا الكلام بل يقول ان الانسان يدعوه
الداعى الحركة المطلقة فى هذه الجهة المخصوصة فهذا الداعى الكلى يكفى فى
حصول جزئيات الحركة ولم تكن من قبل متعينة ولكنها تتعين مع وجودها
وبما يتحقق هذا انه يوقف حصول جزئيات الحركة على تصور هذه الجزئيات
من حيث هى جزئيات لكانت هذه الجزئيات موجودة من قبل ان لو احدها
الفاعل لانا قبل حدوث هذه الحركة ما كنا نتصور الا الحركة فقط لا هذه الحركة
على شخصيتها المخصوصة فانه لا يحصل الا بعد وجودها فلو توقف وجودها
على ذلك لزم الدور فقد بان اذا ان ابا الحسين يوافق على المقدمة الا
ولى من هذه الشبهة لا بتلك الدلالة بل بغيرها فاما المقدمة
الثانية وهى قوله لكن الواحد منا غير عالم باحوال نفسه فان ابا
الحسين تمنعها ولا تعترف بها والوجوه الثلثة التى ذكرها المخالف
لا يلزمه لانه يقول ان النايم والساهى يتحركان لدواع وان لم يذكرها
ولا يقول ان البطء فى الحركات لمحل السكنات لانه لا يثبت الجزء ولا
يقول بان الكون معنى توجب حصول الجوهر فى الحيز فقد سقطت

الوجوه الثلثة عنه **واما الجواب** عنها على طريقة شيخنا ابي هاشم رحمه الله فانه يقول لانسلم ان الفاعل ان يكون عالما بما يفعله وقد تكلمنا على احتجاج المخالف على ذلك بقوله لو لم يكن كذلك لما صح دليل عالمية الباري تعالى والوجه الثاني لا يلزم على اصول ابي هاشم لانه لا يقول ان الحركات الجزئية متوقفة على القصد الكلي ولا على القصد الجزئي وعند ان حقيقة القادر هو من يفعل وان لم يدع داع الى الفعل ويدخل في هذا انه لا يجب ان يكون مريدا لما يفعله كم يفعل الشئ في حال سهوه عنه فقد سقط الاحتجاج بهذه الشبهة على اصوله **ومنها** قوله ان اراد العبد تسكين جسم واراد الله تعالى تحريكه فاما ان يقعا او هو محال لان المانع من وقوع مراد كل واحد وجود مراد الاخر فلو امتنعا معا لم يقعا معا او يقعا وهو محال او يفعل احدهما دون الاخر وهو باطل لان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتاثير وذلك المقدور شئ واحد لا يقبل التفاوت فاذا القدرتان بالنسبة الى اقتضاء ذلك المقدور سواء وانما التفاوت في امور اخرى خارجة عن هذا المعنى واذا كان كذلك امتنع الترجيح **اقول** ان مخرج الشبهة ليس بجيد لان التكسير لا يراد لا من الله تعالى ولا من العبد لان التكسير معناه بقاء الجسم في جهة الاولى وذلك لا يراد لان الارادة والقدرة لا يتعلقان بالباقي بل بالحادث لان تحصيل الحاصل محال وانما هذا شئ بقوله اصحاب ابي هاشم المثبتون للبنية الجوهر في مكانين علة ولا انتقاله عنه علة اخرى فعندهم ان الواحد منا قادر على تسكين الساكن التسكين الساكن فان يعتمد عليه وهو ساكن فيكون فيتوقف عن اعتماده معنى يقتضي ليث الجسم في مكانهما

هكذا

لا لذلك المعنى الاول الذي اقتضى فيه اولا وينبغي ان يكون مخرج الشبهة اذا اراد الله تعالى تحصيل الجسم في الحيز عنه واراد العبد تحصيله في حيز آخر سرة فاما ان يحصل المراد ان او لا يحصلا ثم **الجواب** عن الشبهة من وجوه **منها** ان يقال هذا مبني على صحة المخالفة لكن الباري تعالى عالم لذاته فهو يعلم الامور المستقبلة ويعلم ما يستحيل وما يصح فان كانت المخالفة المفروضة غير موديه الى امر مستحيل فقد بطلت الشبهة من اصلها فاذا كانت موديه الى امر مستحيل كان علم الباري سبحانه بذلك صارفا له عن ان يريد خلاف ما يريد العبد وداعيا له الى منع العبد عن ارادة ما تخالف مراده فاذا المخالفة المفروضة غير صحيحة **ومنها** ان يقال لم قلتم انهما لو اختلفا على هذا التقدير لما كان وجود مراد احدهما اولى من وجود مراد الاخر ولم يكن مراد الباري احق بان تكون حقيقة المخصوصة من شانها انها اذا عارضها معارض يقتضي خلاف مقتضى داعيها كان وجود مقتضى داعيها اولى وان كنا لا نعرف لم اذا كانت هذه الاولوية كما اذا لا نعرف لما ذا كانت حقيقتها المخصوصة تقتضي لها صفة العالم دون صفة الجاهل ثم انا مدى على بسيلي التبرع لما ذا كانت هذه الاولوية وذلك انه تعالى قادر لذاته اي ان تمكنه من الاشياء ليس لامر زايد على ذاته بل بمجرد حقيقة المخصوصة قدر على الاشياء وفي ضمن هذا ان يكون قادرا على كل ممكن الامر الذي به قدر على هذا متحقق بالنسبة الى الاخر فلا يختص بهذا بشئ لكن ضد مقدور العبد من جملة مقدوراته فاذا اراده العبد مقدوره ودعاه اليه داع ليوجد فان ضده ايضا لو يخرج عن الامكان بعد بل هو في قيد الامكان فيكون الباري تعالى قادرا عليه اسوة بساير مقدوراته

فلو تعارض داعيا العبد والبارى الى امرين متضادين **وللمعتزلة** ترجح مقدور العبد على مقدور البارى لكان ضد مقدور العبد مع كونه ممكنا خارجا عن مقدور البارى فيتقيض الامر الكلى الذى ذللنا على ثبوته وهو كونه قادرا على كل ممكن واما اذا ترجح وجود مقدور البارى على مقدور العبد فلا يلزم من ذلك نقض امر كلى فقد تقدم وجوبه وثبوته لانه ليس العبد قادرا لذاته ولا قادرا على كل ممكن ومقدوره محصوره متناهيه فليس فى امتناع مقدوره ما ينقض امرا قد ثبت وجب من قبل فافترق الموضعان **ومنها** ان يقال لم قلتم انهما اذا اختلفا على هذا التقدير فايهما لا يقع لا هذا ولا هذا قولكم المانع من وقوعه باحدهما وقوعه بالاخر **قلنا** لا نسلم وما الدليل على الحصر ثم انا على بسيل التبرع نذكر لذلك مثالا فى الشاهد وهو الخلقه المشدودة بحبلين يجاذبهما قادران متساويا القدرة فان الخلقة تقف فى الوسط ولا تتخذ الى جهة احدهما والتقرير الذى تضمنه الشبهة موجود فيها بذاته فهو نقض على الشبهة وكلما اجاب برعن صورة الخلقة فهو الجواب عن الشبهة وهذه الصورة وان كانت المحز محالف فيها ولا يثبت التولد الا ان صاحب الكتاب يذهب الى ان القدرة مع الداعى يوثر فى وقوع الفعل فهذه الصورة نقض على قوله واختياره ثم ان صاحب الكتاب حكى ما ذكره اصحابنا من انا لو لم نكن فاعلين لبطلت الشرايع والتكاليف واورد هاهنا الكتاب العزيز من الايات الدالة على ان المكلف متمكن من الفعل والترك واطال فى ذلك جدا ثم قال فى الجواب هذه الاشكالات واردة على المعتزلة لان ما علم الله

انه يوجد كان واجب الوقوع وما علم انه لا يوجد كان ممتنع الوقوع ولا نزاع لم يوجد رجحان الداعى امتنع الفعل وان وجد وجب فالاشكال وارد عليهم والمقامين **قال** ولقد كان واحد من اذكياء المعتزلة يقول هذان السوالان هما العدو وان الاعتزال ولولاهما ما تم الدست لنا **اقول** اما بشبهة الداعى فقد سبق الكلام عليها واما وجود ما علم الله تعالى وجوده ووجوه دعاه انه واجب وان خلافه ممتنع وان تكليف الكافر الايمان تكليف مالا قدرة له عليه فقد اشبعنا الكلام فيه فى الرسالة النظامية وغيرها من كتبنا ونحن نذكره حقيقة هذه الشبهة ثم نتكلم عليها هاهنا على بسيل الاختصار قالوا قد علم البارى سبحانه ان ابا جهل لا يؤمن وقد كلفه الايمان مالا يطيقه لانه ان كان الايمان منه صحيحا فلنفرض وقوعه وحينئذ اما ان يكون البارى تعالى مع فرض وقوعه عالما بانه لا يؤمن فيكون جاهلا وذلك محال او يصير عالما بانه لا يؤمن فيكون جاهلا وذلك محال فتنقلب العالمية فيما لم يزل وهذا محال **الجواب** انا لو امنا ابو جهل لكان البارى فيما لم يزل عالما بانه يؤمن وقولهم يكون قد انقلبت العالمية ان ارادوا به حصول عالمية فلم قالوا ان ذلك محال وان ارادوا ان العالمية بانه لا يؤمن فيصير هى عالمية بانه يؤمن كما يقول الجوهر صار عرضا فهذا لقلت الحقايق ولم نقل به ولا لزمنا ذلك من هذه الشبهة فان استطاعوا ان يثبتوا الزوم لنا عليهم ذلك ان قبل تعالى البارى تعالى انه لا يؤمن امرا قد سبق وحصل لابد من حصول ما هو فى ضمنه وفى ضمنه انه لا يؤمن فاذا كلفه بانه يؤمن فقد كلفه بان لا يحصل ما قد

حصل وهذا تكليف مالا يطاق قيل انه لو كان قد كلفه مصاما العالمية انه لا يؤمن لكان قد كلفه المحال ونحن لم نقل ذلك بل قلنا انه قد كلفه امرا لو فعله لما كان العلم بعدم الايمان حاصلا في الازل بل كان يكون الحاصل في الازل هو العلم بالايمان فلم قلتم ان تكليفه ما لو فعله لكان الحاصل في الازل هو العلم بالايمان بدلا عن العلم بعدم الايمان محال ان قيل اتقولون ان كفر ابي جهل مع سبق العلم في الازل انه لابد من حصوله من حصوله بد ام لا قيل هذا مثل ان يقال اذا فرضت الحركة حاصلة فعل يمكن ان لا يكون حاصلة مع كونها حاصلة وهذا سؤال محال لان ما قد حصل لا يقال هل يمكن وهو حاصل ان لا يكون حاصلا وكذلك العلم بالحصول في ضمنه الحصول فكفر ابي جهل قبل ان يحصل في حكم الحاصل ان قيل فقد لزمكم المحال لانه اذا كان كفره في حكم الحاصل وقد كلفه ان لا يحصل الحاصل وهذا محال قيل انما كان كفره حاصلا وفي حكم الحاصل لانه حصله فالباري تعالى ما كلفه ان لا يحصله حاصلا مع فرض كونه حصله بل هو مكلف له ان لا يكون قد حصله في الاصل ويستلزم كونه لم يحصله في الاصل ان لا يكون الباري تعالى عالما بما سيحصل فلا يتحقق الامر الذي وقت الشبهة بطريقي في اجتماع النقيضين وهذا مثل ان يقال ابو جهل لا يقدر على ان يؤمن بدلا من كفره لان كفره قبيح فلو امن لانقلب القبيح الى الحسن لكن انقلاب الشئ الى حقيقة غير حقيقة محال فنقول انا لم نقل انه لو وجد الايمان عوض الكفر لكان لازم الكفر وهو القبح متحققا مع الايمان بل نقول لو وجد الايمان لانتفى لازم تبعا لانتفاء الملزوم ولا فرق بين المسئلتين

الآن اللازم على لازم متقدم بالزمان وسائر اللوازم مقارنة فلهذا توهم من توهم ان حصول هذا اللازم المتقدم بالزمان يقتضي المنافاة بين حصوله وبين حصول التكليف بضده واذا انعم النظر على ان الموضعين سواء لان الله تعالى ما قال للكفار قد كلفتكم ان تجعلوني موصوفا بالعالمية بكفركم وان يضموا الى ذلك ان لا يكفروا بل قال لهم لا تكفروا ولا تجعلوني عالما بكفركم فان كوني عالما بكفركم من لوازم كفركم فلا يفعلوا فعلا يكون سببا لمعرفتي بل لكن قد سبقت معرفتي بكفركم لانكم قد تكفرون بمعرفتي بكفركم ما سافتكم الى كفركم لاجل معرفتي بكفركم بل انما عرفت كفركم لانكم قادرون في الاصل على ان لا تكفروا فيتبع ان اكون عالما بكفركم بكفركم فسبق علمي بكفركم لا يستلزم كونكم مكلفين بما لا يطيقون لانه ما كان واجبا ان اعلم ذلك لولا كفركم وانما كان يلزم تكليف ما لا يطاق ان لو كان يطاق بكفركم واجبا الذي لا مرخارج عن كفركم ثم ان علي يكون علة لكفركم فحينئذ يكون تكليفي لكم عدم الكفر تكليف ما لا يطاق ولو قع الامر كذلك بل علي بكفركم امر اوجب كفركم لا غير فلو لم يكفروا لم اعلم كفركم فقد بان ان لا مدخل لسبق العالمية في تكليف ما لا يطاق نعم وبما يقال انه يكون التكليف عبثا او سفها قد اجرى بر الى غاية يعلم انها لا تحصل فهذا الوجه وعنه جواب مذكور في مواضعه فاما القول بان خلاف المعلوم غير مقدور كما ان الكون في مكانين غير مقدور فليس بصحيح وقد اخل ما في الشبهة من المغالطة على خفائها ودقتها واجود ما عورضت به انما يقتضي ان لا يكون الباري تعالى قادرا على شئ اصلا لان خلاف معلومه

لكفركم ٢

ممتنع الوقوع ومعلومه واجب الوقوع فلو لم يقع ما قد علم الله يقع لا
تقلب علمه فيما لم يزل وهو محال وكلما يجاب به عن ذلك فهو جوابنا في افعال
العباد **مسئلة** في التحسين والتقبيح احتج على مذهبه بان الله تعالى كلف ابا لهب
ان يؤمن ومن الايمان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد كلفه
بان يؤمن بالاخبار عنه انه لا يؤمن وهذا تكليف الجمع بين الضدين **الجواب**
ان هذه الشبهة هي وشبهة العلم سواء ولكنا نخص هذه بجواب مفرد ونقول
ونقول لا نسلم انه تعالى اخبر في حوة اني لهب انه لا يؤمن ولم لا يكون سورة
ثبت انزلت بعد موت ابي لهب المحال انما يلزم لو كان تعالى قد اخبر وابو لهب
حي بانه يؤمن وهو مع هذا مكلف ان يؤمن واذا كانت قد انزلت بعد موت
ابي لهب فقد اندفع الاشكال ان **قيل** فيجب على هذا ان يقولوا انه تعالى ما اخبر عن
اقوام باعيانهم انهم لا يؤمنون وهم احياء **قيل** كذلك نقول انه لم يخبر عن
احد انه لا يؤمن وهو في حال الاخبار عنه مكلف بانه يؤمن **ان قيل** فما قولكم
في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون **قيل**
ان هذه الاية وردت في حق اقوام مخصوصين وقوله تعالى لا يؤمنون اعم من
قوله لا يؤمنون مدة حياتهم ومن قوله لا يؤمنون الان لانه يمكن تقسيمه الى
كل الى كل واحد من القسمين ومورد التقسيم مشترك بين القسمين فلم لا يجوز ان
يكون المراد لا يؤمنون الان فقط ولا يكون اخبارا عن انتفاء الايمان منهم طول
حياتهم فلا يلزم المحال ان قيل فنحن نسالكم عن الان الذي اخبر سبحانه لا يؤمنون
فيه هو فيقول هل هم مكلفون فيه بالايمان ام لا والاول يلزم منه المحال

الذكور

المذكور في الشبهة والثاني باطل لانه لا يجوز على اصولكم ان يكون الحي العاقل
في وقت من الاوقات غير مكلف وهو ما قل لانه يكون اغراء بالقبيح **قيل** يجوز ان
يكون الان الذي وقع فيه الاخبار عن هؤلاء انهم لا يؤمنون كانوا فيه خارجين
عن صفة المكلفين اما بنوم او باغماء او بسكر فلا جمع لهم في ذلك الان كونهم
مكلفين بالايمان ومخبرا عنهم انهم لا يؤمنون فيه فاندفع الاشكال **واحتج**
ايضا بان الكذب قد يحسن اذا تضمن تخليص نبي من ظالم وسال نبي من نفسه فقال
لم لا يجوز ان يكون الحسن هناك المعاريض لا الكذب **واجاب** فقال على هذا
التقدير لا يبقى كذب في العالم لانه لا كذب الا ومنى اضمر فيه شيء صار صدقا
نقال له هذا لا يقتضي انه لا يبقى كذب في العالم بل يقتضي انه لا يبقى كلام
يمتنع ان يكون لا كذبا وبين قولنا لا يبقى في العالم كذب اصلا ومن قولنا لا يبقى
في العالم ما يجب ان يكون كذبا وتحيل خروجه عن الكذبية فرق ظاهر ونحن نقول
بذلك ونلتزمه وهو انه ليس في الاخبار ما يتعين كونه كذبا وخبرا عن غير مطابق
بل كل خبر فانه يحتمل ان يضمر فيه ما يصير به مطابقا فاي محذور يلزمنا اذا التزمنا
ذلك **مسئلة** في انه هل يجب في حكمه تعالى شيء ام لا احتج على انتفاء وجوب
اللطف بان اللطف هو الذي يقيد ترجيح الداعية بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء
والداعية الواصلة الى ذلك الحد شيء ممكن الوجود في نفسه والله تعالى قادر
على جميع الممكنات في جب ان يكون قادرا على ايجاد تلك الداعية المنتهية الى
ذلك الحد من غير تلك الواسطة **اقول** اما من قال من اصحابنا بوجوب
اللطف المحصل دون اللطف المقرب فلا يلزمه **الجواب** عن هذه الشبهة

لانه لا نقول بوجوب اللطف الذى يقوى الداعى فقط وانما نقول بوجوب
اللطف الذى يحصل الطاعة والمراد من اللطف عندهو الامر الذى يعلم الله
تعالى انه اذا فعله اطاع زيد ولا مفسدة فى فعله فانه تعالى يجب فى حكمته ان يفعل
ذلك الشئ اصحاب هذا المذهب لا يقولون المراد من اللطف ترجح الداعى ليقال
لهم فهلا رجح البارى سبحانه دا عى المكلف ابتداء من غير واسطة اللطف بل المراد من
اللطف نفس وقوع الفعل اختيارا فان قاله ان نعلم البارى انه ان حول هذه
الشجرة فى هذا الوقت اطاع زيد فانه يجب عليه تحريكها وما كان يمكن ان يطيع اختيارا
من تلقاء نفسه وهذا مما لا يمكن ان يحصله البارى تعالى انه لو حصله اما
بنفسه او بامر يوجده فيه فيكون موجبا بحصوله لما كانت تلك الطاعة اختيارا
من تلقاء نفسه وهذا مما لا يمكن ان يحصله البارى تعالى انه لو حصله اما بنفسه
او بامر يوجده فيه فيكون موجبا بحصوله لما كانت تلك الطاعه اختيارا من
تلقاء نفسه لكنا فرضنا ها اختيارا من تلقاء نفسه هذا خلف فلهذا العلة قال
اصحابنا عن الخطاء لا منعا امحا بيا بل منعا اختياريا وذلك بان نتفق ان يعلم
الله تعالى ان فى بعض الازمنة يمكن ايجاد شخص اذا فعل البارى سبحانه افعالا
مخصوصة اطاع هو اختيارا او فيوجد ذلك الشخص ويفعل تلك الافعال
فتجتنب القبايح كلها ويأتى بالواجبات كلها فذلك هو المعصوم وليس كل وقت
تيهيا وجوده لانه ليس جنسا من الاجناس كالسواد والحركة فيقال انه القديم
سبحانه قادر على فعله متى شاء ولا العصمه مما يمكن ايجادها لانها عباره عن
تجنب المكلف القبيح اختيارا عند افعال يفعلها سبحانه ويعلم انه اذا فعلت تجنب

المكلف

المكلف القبيح من تلقاء نفسه لا على سبيل الايجاب فالجمع بين هذا المفهوم
ومفهوم ايجاد العصمه اضطرارا متناقض واما من قال بوجوب اللطف
المقرب وهو الذى يكون المكلف معه اقرب الى تجنب القبيح وفعل
الطاعة بان يقوى داعيه ويشتد عزمه فله ان يقول ليس كل معلوم
وجب على علة قادرة من الممكن ايجاد ذلك المعلول بدون تلك العلة لانه
من الجايز ان يكون حصول ذلك المعلول بدون تلك العلة مستحيلا عقلا
كما يقوله من اثبت العلم علة موجبة للعالمية والكون علة موجبة
للكائنية انه القديم تعالى يستحيل ان يوصف بالاقتدار على تحصيل العالمية
من دون العلم والكائنية من دون العلم والكائنية من دون الكون فمن
الجايز ان يكون قوة الداعى الى الحد المخصوص امرا يستحيل ابتداء الا و
علة وهى اللطف الذى يوجب تلك القوة ويقتضى تلك الزيادة وهذا الجواب
يمكن ان يجاب به عن سؤال ممكن ايراده على الكلام الاول الذى ذكرناه فى
وجوب اللطف المحصل وذلك ان للخصم ان يقول قولكم نحن لا نوجب
الا اللطف المحصل وهو الذى يحصل عنده فعل الطاعة وتجنب القبيح
بنقسم الى قسمين احدهما ان يقولوا ان مع تحريك الشجرة يزداد الداعى
فحينئذ يقع الفعل وان كان على سبيل الاختيار والاخران يقولوا لم يزداد
الداعى بل يقع الفعل فقط والقسم الاول يتوجه عليه الاشكال المذكور وهو البارى
سبحانه قادر على فعل تلك الزيادة من دون توسط اللطف الذى جعلتموه
مقتضيا لها والقسم الثانى غير صحيح لانه اذا لم يرجح الداعى شيئا اصلا باللطف

فوجود اللطف كعدمه فكما لم يفعل المكلف قبل اللطف كذلك لا يفعله بعده

والجواب اما اولا فبختار القسم الاول قولكم الاشكال وارد **قلنا** لا نسلم انه من الجايز ان يكون زيادة القوة المخصوصة امرا يستحيل حصوله بدون ذلك اللطف كمعلول العلة المعينة اذا كانا متساويين ولا يكون احدهما اعظم من الاخر وقد تقدم شرح ذلك واما ثانيا فبختار القسم الثاني قولكم اذا ترجح الداعي كان وجود اللطف كعدمه **قلنا** لم يجوز ان يقال الداعي قبل اللطف هو الداعي بعد اللطف فاللطف ما اثر في الداعي وانما اثر في وقوع الفعل بذلك الداعي وانما من غير ان يتغير الداعي فان قلتم هذا قول بترجح احد الوقتين على الاخر من مرجح **قلنا** صدقتم لكنا بينا الفيضية ليست كما يتوهم وان الترجيح من غير مرجح لا يستحاله فيه وانما الاستحاله في صدور الاثر عن غير وبين الامرين فرق ظاهر فان قلتم الترجيح اثر لانا لا نعني بالاثر الا الامر الموجود في الخارج والترجيح عباره عن اختصاص احد الوقتين دون الوقت بحصول الوقوعي فيه وهذا الاختصاص ليس امرا موجودا في الخارج بل هو نسبه ما لا اثر الى الوقت فلو كانت شيئا موجودا ليطلب له موثر لكانت نسبه ذلك الشئ الى الوقت ايضا محتاجه الى موثر ولزم التسلسل فثبت ان الترجيح ليس شيئا موجودا وانما هو اختصاص ما ولا نسلم ان مثل ذلك يحتاج الى موثر ومن ادعى الضروره فيه قابلناه دعواه بمثلها **واعلم** على ان العوض غير واجب على الله تعالى بانه كان واجبا لكان دفع الالم والمرض عن الغير دفعا لتلك المنافع العظيمه فكان يجب ان يقبح دفع الالم عن الغير كما يقبح المنع من القصد **الجواب**

انا قد كنا قديما تكلمنا في مجموعنا المسمى المجموع الواسطي على هذه الشبهة ونحن خلاصه ذلك هنا **فنقول** ان العوض هو منافع خاليه من تعظيم وتجيل **والثواب** منافع مقارنة للتعظيم والتبجيل والحاصل ان العوض منافع جسمانية فقط والثواب منافع جسمانية ونفسانية ومع ذلك فان مقادير الثواب على جزء واحد من العبادة اضعاف مقادير العوض على جزء واحد من الالم وهذه كلها قواعد مقرره على اصولنا واذا كان كذلك فالمريض وان حصل له بمرضه تلك المنافع الجسمانية لكن المرض عايق له عن اكتساب العبادات البدنية المقتضية الى منافع الفكر المركبة والنفسانية ولا سبيل الى المنافع المسماة بالاعواض اليها في جلالتها وعظمها ولو لم يكن بينهما من الفرق الا ان العوض عندنا منقطع والثواب دائم لكان ذلك كافيا فحسن مداراة المريض ودفع الالم عنه الى التمكن من فعل ما يكون سببا لتلك المنافع الجليلة التي لا تحيط العقول بوصفها وفارق ذلك المنع من القصد فان الذي منع من القصد يمنع من الحقير يتعقبه نفع عظيم وهو زوال الدم الفاسد الموذي للمزاج فيكون مانع القصد مضرا بصاحبه ومانع المرض ازال ما يمنع وقصد عن فعل السبب المقتضي الى نعيم الابد فاين احد الموضعين من الاخر وقد بان لي الان ضعف هذا الجواب فانه لا يتمشى في امراض البهايم لانها غير مكلفه والوجه ان يقال هذه الشبهة لا يتوجه لو كان التداوي علة في زوال المرض واصحابنا لا يقولون بذلك ويزعمون ان الله تعالى المرض وهو المعافي وان حصول البراء عقيب التداوي ما كان بالتداوي بل من فعل الله

تعالى واعلم ان اصحابنا انما احتاجوا الى القول بالعوض لانهم ذهبوا الى ان
المرض شئ يفعله الله تعالى في الحيوان اما مبتدأ او متولدا ولو قالوا ان المرض
امر يحدث من طبايع الاغذية التي يتناولها الحيوان كالحي وغيرها او من عارض
خارجي كالمرض من الجراح والشجاج وخمش الحيوان لاستغنوا عن كلف الكلام
في العوض واصول شيخنا ابي الحسين رحمه الله يقتضي ان يذهب الى هذا
المذهب وان يكون مرض الانسان منسوبا اليه ان كان هو الذي اعدى بما يضع
او الى آخر غير عين عن ان كان هو الذي ناوله ذلك الغذا كما ينسب هلال المسموم
الى من سمه وكذلك ينسب مرض المجروح الى من جرح جرحه والمهوش الى ما نهشه
وقد عرض ابو الحسين رحمه الله بعض هذا في الغرر وقال وقال ان الامراض
تتولد عن طبايع لاغذية لكنه قال فيجب ان يكون فعلا لفاعل الطبايع
وهو الله سبحانه فجعل الامراض بهذا الطريق فعلا الله تعالى ولقايل ان يقول له
لانسلم انه يجب ان ينسب فعل مزاج الغذا او الدوا الى فاعل طبيعتهما الا اذا
كان فاعل الطبايع هو الذي حصل شرايط التاثير كلها وازال الموانع ولم يكن
لغيره مساس اصلا في شئ من ذلك فاما اذا كان غيره هو فاعل شرايط التاثير
فلا نسلم ان الفعل يجب ان يكون منسوبا الى فاعل الطبايع كمن سقى غيره سما
فقتله فان القتل منسوب الى الساقي لا الى الله تعالى الذي فعل الطبيعة السمية
في تلك الخشيشة وذلك لان تلك الطبيعة ليست توجب التلف بذاتها
سواء حصلت في معدة الانسان او لم تحصل بل انما يوجب بشرط حصولها
في المعدة وعدم ما يبطل فعلها كالدرياق فالتلف منسوب الى الساقي الذي سقاها

الغير

الغير صرفا غير مقرونة بما يمنعها من التاثير وكذلك يذم العقلا الساقي
لا فاعل الطبيعة السمية فالحاصل ان المرض ان كان من طبايع الاغذية كان اكثر من طبايع
الادوية ولا يكون واحد منها من فعل الله تعالى فقد ان فعت الشبهة الذي ذكرها
المصنف وان كان المرض من فعل الله تعالى لا من الاغذية كانت الصحة من فعل الله
تعالى ايضا لا من الدوا وتندفع الشبهة المذكورة ايضا واجيب على ان الثواب
غير واجب على الله تعالى على العبد من التعلم ما يحسن معه التكليف بهذا القدر
من الطاعات فوجب ان لا توجب الطاعة الثواب كما في الشاهد الجواب
انا لو كان التكليف لمنفعة عايدة على البارى سبحانه لجاز ان يقال مثل هذا
الكلام كما في الشاهد فان سيد العبد اذا كانت نعمه عليه ظاهرة حسن منه
استخدامه وتكليف المشاق لان في ذلك منافع السيد وقضاء حوايجه لكن
التكليف الالهي خارج عن هذا لانه لا منفعة له سبحانه فيه ولا نعمة علينا كانت
ليتعوض عنها بتكليفنا بل انعامه مجرد احسان وتفضل والتكليف كان لا
لامر آخر وذلك لانه سبحانه لما انعم بما يقتضي حكمته سبحانه الانعام بر وكان
في المقدور نوع آخر من الانعام لا يقتضي الحكمة فعله جزاء على طاعة و
ذلك هو الثواب فانه منافع خالصة صافية من كل شوب وكدر مفعولة
على وجه التعظيم والتبجيل والتبجيل وهذا الشئ يقبح ايصاله الينا على وجه
الابتداء لان تعظيم من لا يستحق التعظيم قبيح فانه يستفح من الملك
ان يعظم واحدا من افناء الناس حسب تعظيمه لقايد جليل قد ابلى في تقرير
وبذل نفسه في الجهاد عنه ولو دخل واحد من عوام الناس الى الملك فقام لقيام

واجلسه الى جانبه ولم يكن لذلك سبب اصلاً لعد سيفها واستحق الذم فلما
كان هذا مقرراً في الحكمة الالهية حسب تقريره بما اقتضى جوده تعالى ورحمته
وانعامه ان شرع للمكلفين شرايع ونصب لهم قوانين امرهم فيها ونهاهم
وعرضهم بامتثال اوامره والانتهاء عن نواهيه كذلك النعيم العظيم للمقارن
للتبجيل والتعظيم الذي لا يمكن ايصاله اليهم الا بطريق التكليف فاذاً التكليف
من ذاته يقتضي الثواب وتقضيه لانه الامر الذي جلب والغاية التي اجرى بر
اليها فقد سقط مع فهم ذلك ومعرفته قوله ولم نعلم ان الثواب واجب على
الطاعة وبان ان ذلك باب آخر غير احسان المولى ان عبده لخدمه ويسعى بين
يديه في قضاء حوائجه **مسئلة** في ان الله تعالى يفعل الافعال لغرض ام لا **قال**
صاحب الكتاب انه يفعل العرض اصلاً وحجج على ذلك بان من يفعل العرض
يكون مستكملاً بذلك والمستكمل بغيره ناقص بذاته **اقول** المرتبذكر هذا
الاحتجاج على انه شبهة لمنكري كونه تعالى عالماً وقلت في الجواد وحديث
الكمال والنقصان خطابي فما اسرع ما انسبت ذلك وايضاً فانك قنعت
في الجواب هناك بان قلت هذا النوع من الخطابر معارض بمثله وهو ان العلم
صفة كمال والجهل صفة نقصان وسعالى الله عن النقصان ونحن نكيك
لك بصاعك **فيقول** هذه الخطابية ها هنا معارضه بمثلها وهو ان من
يفعل شيئاً ولا غرض له في فعله يذم العقلاء ويقولون انه سفيه يفعل فعلاً
حكم في فعله والباري تعالى يتنزه ان يكون في مظنة الذم **واجيب** فقال كل غرض
فهو من الممكنات فيكون الله تعالى قادراً على الخلو ابتداءً فيكون توسط ذلك

الفعل عبثاً ثم **سال** نفسه فقال لم لا يجوز ان يكون ذلك الفعل لا يمكن
تحصيله الا بتلك الواسطة واجاب فقال الذي يصلح ان يكون غرضاً ليس الا
ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور لله تعالى من غير شيء من الوسايط **يقال**
له لا نسلم ان الغرض لا يمكن ان يكون الا ذلك ولم لا يجوز ان يكون الغرض امراً
آخر غير عائد الى العباد اصلاً وايضاً فلم لا يجوز ان يكون في الوجود شيئان
لا يصح وجود احدهما الا مع الثاني او بعد الثاني فيفعل هذا الفعل ذلك مثلاً لم
ان يريد سبحانه العلم في ذات من الذوات فيفعل الحيوة فيها ليفعل العلم لان
العلم بدون الحيوة لا يصح وجوده ويكون غرضه من ايجاد العلم نفس الحادثة فقط
لا لامر آخر من منفعة لبعض الموجودات او مضرة لهم فهذا شيء قد فرضنا ومفعولاً
لا لغرض وهو خارج عما ذكرت وايضاً قد بينا ان الباري تعالى يصح منه ايجاد
لذات مخصوصة الا على وجه مخصوص وان التكليف جعل طريقاً الى ايجاد تلك
الملاذ المخصوصة للبشر ولولاه لم يصلوا اليها ثم حكى حجة اصحابنا وهي ان
الفاعل لغير غرض عابث والعبث غير جايز على الله تعالى **واجاب** فقال ان اردتم
بالعبث الفعل الخالي عن الغرض فهو استدلال بالشيء على نفسه وان اردتم بينوه
يقال له دبت اللطام هكذا الوفعل لغير غرض لكان ذلك الفعل هو المسمى بين
العقلاء عبثاً لكن العقلاء مستحسنون ذم فاعل هذا الفعل كما يستحسنون ذم
الفعل الذي يسمونه ظلماً والباري تعالى لا يجوز ان يفعل فعلاً يستحق به الذم فلو
كانوا قد اقتصروا في افساد كونه فاعلاً لغير غرض على مجرد كونه عابثاً فقط لكان
تلك الزام الشيء على نفسه لكنهم ينتصروا عليه بل سموا انه يكون مستحقاً الذم

والحكيم سبحانه لا يجوز ان يستحق الذم بحال واعلم ان هذا القول هو بعينه قول الفلاسفة
لانهم يقولون انه تعالى موجب بالذات لا يفعل لغرض اصلاً بل الافعال تفيض
عنه كما يفيض النور عن فرض الشمس من غير ان يكون للشمس غرض في افاضة
النور وبالجملة فهذا الرجل اجتهد في رد مذهب اصحابه الى محض الفلسفة في اكثر
المسايل **مسئلة** في اثبات النبوة اعلم ان اصحابنا قد اجمعوا على ان من لا يقول
بالعدل لا يمكنه اثبات النبوات لان الطريق الى اثبات النبوة هي المعجزة ويحتاج
الاستدلال بها الى مقامين احدهما ان الله تعالى هو الفاعل لها لانه ان جاز ان
يكون الفاعل لها غيره ملك او شيطان او كوكب او قوة من قوى المركبات
او نفس من النفوس البشرية لم يدل على صدق المدعي والمقام الثاني ان الله
تعالى انما فعلها تصديقا منه سبحانه للمدعي لانه ان جاز ان يفعلها لا للتصديق
بل لاظلال البشر واغوائهم لم يثبت صدق المدعي ايضا قالوا واذا بحثنا بالعدل سقط
عنا البحث في هذين المقامين اما المقام الاول فمكنه من ظهور المعجزة لمجرى
فعله لها قسواء كانت من فعله او كانت من فعل غيره الا انه لم يمنع من ظهورها
عقيب الدعوى ثم فعل ذلك فانها تدل على صدق المدعي كما ان من قال ايرصدقي
انتي اقوم اقوم في المجلس فانقدم الى الملك فيعطيني خاتمه من اصبعه عقيب
الدعوى ثم فعل ذلك فانه لا فرق بين تصديق الملك له بان يدفع اليه الخاتم
وبين ان يمكنه من اخذ الخاتم وان لم يدفعه اليه فعلا قالوا واما المقام الثاني فهو
اظهر لان الله تعالى حكيم لا يجوز ان يظل عباده ولا يقصد اغواءهم وافسادهم قالوا
اما المجن فلا يمكنهم اثبات احد المقامين اما المقام الاول فاعتمادهم فيه على انه

تعالى لا يجوز ان يقع شيء من المقدورات لا بقدرته وارادته وغيره على الاطلاق
ليس بفاعل اصلاً لكنا قد بينا ضعف ذلك وفساد احتجاجهم عليه واما المقدم
الثاني فساقط كما قاله هذا المخالف فيه قال اما اعتذار المعتزلة عنه على اصولهم
في التحسين والتقبيح فضعيف لانه انما يجب على الله تعالى كشف الحال في ذلك لو لم
يحتمل ظهور المعجزة وجها آخر سوى دلالته على تصديق الله تعالى ذلك المدعي فاما لما
احتمل غيره فلو قطع المكلف باحد الاحتمالين دون الاخر كان التقصير من قبل العبد
لا من قبل الله تعالى ذلك لا يجب على الله تعالى كشف الحال الا ترى انه لم يقبح انزال
المتشابهات من الله تعالى لما انها محتملة غير قاطعة فكذلك ها هنا وايضا فانه سبحانه
يعين الكفرة على المسلمين ويمكنهم من قبل اولياءه والمسلمون قد يجتهدون في الدعاء
وسوال للعونة على الكفار وقد لا يجيب دعاءهم ولا يعطيهم مناهم والكفار يقولون
في دعواتهم اللهم انصر احب الفئتين اليك وان لم ترض بما عرفته من تكذيب
هذا المدعي ومخالفة اصحابه فاسلب عنا ما اعطيتنا من القوى والبادي سبحانه
قد لا يفعل ذلك فيجب ان يكون هذا امتوهما التصديق الكفرة فلما لم يلزم
ذلك وكذا ما قالوه قال **فالجواب** الحق مبني على مقدمة وهي ان تجويز الشيء لا
ينافي القطع بعدمه فانا نجوز ان تخلق الله تعالى انسانا شيخا في الحال من غير الوالدين
وان قلب الانهار وما والجبال ذهبا ثم انا مع التجويز نقطع بانه لم يوجد
ولا نلزم من ولجه غيره بالتم فعبس المشتوم وجهه ونظر الى الشاتم شزرا
علم بالضرورة غضبه وكذلك القول في خجل الخجل وصفرة الوجل مع ان حصول
ابتداء بدون الغضب ممكن واذا ثبت هذا **فيقول** ان المحدث لهذه المعجزة

هو الله تعالى لما قدمناه من ان جميع الممكنات واقعه بقدرة الله تعالى وانما
قلنا انها دالة على التصديق لما انا لما رأينا النبي عليه السلام يقول بالمعجز
ان كنت صادقا فى دعواى الرسالة فتوجد القمر مثلا وكما قال النبي عليه السلام
ذلك اسود القمر صرنا مضطرين الى العلم بانه تعالى صدقه فى تلك الدعوى وانما
لذلك فان كل من افرض القرون الماضيه بان هذه العجز من فعل الله تعالى من
يصدق المدعى لم يتوقف فيه شك وتجويز ساير الاقسام يحسب العقل لا يقدح
فى هذا العلم الضرورى كما ضربناه من المثال اقول انا قبل الخوض فى هذا
الكلام عليه تقدم مقدمة وهى الفرق بين فعل مايوهم ظاهره القبيح اذا كان
تقدم فى العقول دلالة قاطعة على ان ظاهر ذلك الفعل لا يجوز ان يكون مرادا
وبين فعل مايوهم ظاهره القبيح اذا لم يكن فى العقول دلالة قاطعة على ان ظاهر
ذلك الفعل غير مراد ولا شبهة ان بين الصورتين فرقا جليا فان الملك
اذا قال من الليل لجلسائه انى ان فلانا فى غد يحضر مجلسى ويدعى انه وكيلى
ويقول لكم ان علامة صدقى ان الملك ينتزع قلنسوته الان فاذا رايتموني
عقيب قوله انتزع قلنسوتى فلا يصدقوه فى تلك الدعوى فانى ربما انتزعها فى
ذلك الوقت لغرض آخر فان الجلساء اذا شاهدوا انتزاع القلنسوة عقيب
تلك الدعوى لا يكاد تلتفتون اليها ولا تاخذون بظاهر الحال لانه قد تقرر
عندهم مايبطل هذا الظاهر فصار لحكم العدم بما تقدم عندهم من ان هذا
لا يدل على تصديقه فاما اذا لم يقدم للملك ان جلساءه هذا القول وحضر
المدعى وذكر انه وكيله وسال التصديق بنزع القلنسوة فنزعها الملك فصدقه

الجلساء فانه لا يجوز للملك ان يلزم الجلساء ويقول لهم كيف عجلتم وصدقتموه
وهلا توقفتم وقلتم يجوز ان يكون الملك نزع القلنسوة لا لاجل التصديق فانه
لم يتعين لحامل نزع القلنسوة ويحصر فى تصديق هذا اخاصة فقد فرطتم حيث
صدقتموه مع جواز ان لا يكون غرض التصديق ومعلوم ان الملك متى قال ذلك
سفهه العقلاء ولاموه على لوم الجلساء عنفوه على تعنيفه لهم وقالوا له انت
باللوم والذم والتسفيه احق منهم لانك لم تقدم اليهم كلاما ولا فعلا يقتضى
وجوب تكذيبهم للمدعى ولا وجوب توقفهم فى امره بل اردت منهم ان يتو
قفوا فيه ان يكذبوه بمجرد احتمال مرجوح لا يعمل العقلاء عليه كما لا يعملون على
ان يجوز ان يكون هذا الحايط يقع فينبغى ان يهرب من تحته وان كان صحيح الحكما
وان هذا الطعام يجوز ان يكون مسموما فينبغى ان لا يؤكل وان لم يظهر
امارة القاتل السم فيه فقد ظهر الان وتقرر الفرق بين الفعلين اللذين يوهم
ظاهر كل منهما القبيح اذا تقدمت الدلالة على ان احدهما غير مراد الظاهر
ولم تقدم الدلالة على ان ظاهر الاخر غير مراد فنقول لا يجوز ان يكون البارى تعالى
يفعل المعجز لا لغرض التصديق ويكون تكليف البشر لان لا يصدقوا اصاحب
الدعوى لمجرد احتمال انه قد لا يراد بها التصديق لان ذلك قبيح كما ضربناه
من المثال فى الصورة الثانية فاما ازال المتشابهات فهو من قبيل الصورة
الاولى لانه تعالى قد قرر فى العقول قبل ازال المتشابهات ادلة قاطعة على انه
ليس بجسم ولا فى جهة وانه حكيم لا يسفه وعادل لا يجور فكانه قد قال لنا قبل
ازال المتشابهات افظ بيتم من كلامى هى فيما بعد ما يدل على انى جسم او انى

اربا الفواحش او افعلها فلا يقفوا مع ظاهره والطلبوا له تاويلا اما ظاهرا او
جفيا فهذا الطريق حسن منه انزال المتشابهات ولولا ذلك لكان انزالها قبيحا
وحرج على ما ذكرنا من دعاء المسلمين بالنصر ودعاء الكفار بالنصر فانه تعالى قد قرر
صدق الاسلام وصحته في العقول وفساد مخالفه فلم يسق مع ذلك التقرير التفات
الى ما يوهم نقيض ذلك لان تلك الموهمات لها حكم العدم بالاضافة الى
الدلايل العقلية المقرره من قبلها في الاذهان فقد ظهر بهذا التحقيق ان مذهب
المعتزلة في العدل نافع لهم في اثبات النبوة وان من خالف العدل يلزمه هذا الاشكال ولا يمكنه الانفصال عنه فاما الجواب الذي اجاب به على انه مشترك
يصح منا ومنهم اعني استعمال الدليل يصح ولا يرتضيه اصحابنا اما قوله
تجويز الشئ لا ينافي القطع بعدمه فباطل لان الجمع بين تجويز الشئ وبين
القطع بعدمه جمع بين السلب والايجاب وهو من اظهر الاشياء استحالة
في الله البديهة وكيف يقول هذا وهو القايل وهذا الكتاب ان العلم لا يكون
علما حتى يكون جزما بالثبوت بحيث لا يبقى لنقيضه احتمال اصلا فاما
اعتقادنا فيمن نراه شيخا انزل طفلا وثم تدرج الى ان صار شيخا والزام خلق
دفعة واحدة فان كان الالزام فيمن نعرفه من البشر فذلك علم يقيني لانا
شاهدناه طفلا ثم تدرج الى الشيخوخة فهو علم حاصل من طريق الحواس وان
كان فيمن لم نعرفه فانا لا نسلم ان ذلك علم يقيني بل هو ظن غالب لطريقة استمرار
العادة عند من يجوز خرق العادات في كل الازمنة واما من لا يجوز ذلك فهو
عنده علم استدلالي ولا يجوز نقضه ولا يمكن على مذهبه ان يكون خلق

(فعه

رفعة واحدة وكذلك القول في انقلاب ما دحلة ذهبا او زيقا وانقلاب الجبال
ذهبا فان هذه الكلة ما لم تشاهده لا تكون عالمين به علما يقينيا بل نظنه
ظنا غالبا او يكون علما عند من لا يجوز اخراق العادات في كل الازمنة لكنه
لا نسلم تجويز النقيض واما قطوب الغضبان وصفرة الوجل وحمرة الخجل
فكل هذه اعتقادات ظنية لا قطعية وكذلك ينكشف الامر كثيرا ان تلك
الالوان والهيئات حدثت لامر اخر ولو كانت علوما قطعية لاستحال ان
ينكشف كونها غير مطابقة لمعتقدها لان العلم يستحيل ان ينقلب ذاته فيصير
غير علم كما يستحيل ان ينقلب الجوهر فيصير غير جوهر واما قوله ان كل من
اقر في القرون السالفة بان الله المعجزة من فعل الله تعالى اقر بصحة النبوة ولم يتفق
على العلم بان اظهارها كان لمجرد التصديق فانه يقال له ذلك اما لانهم كانهم كانوا
يعتقدون حكمة الله تعالى وعدله وانه لا يجوز منه ان يفعل المعجزة التي تدل ظاهرها
على التصديق وليس مراده التصديق او ان يكون العلم منهم واولو الالباب يعرفون ذلك فيعلمون صدق المدعي والباقون لا يعرفون ذلك فيكون تصديقهم
للمدعي لا عن علم قاطع بل مجرد اعتقاد المقلد واعلم ان النقيضة لتجويز الشئ
لا ينافي القطع بعدم قضية يعلم بطلانها بالبديهة والزام كون الاعتقاد استمرار
الامور العادية ظنا غالبا اهون واقرب من تصحيح تلك القضية المعلوم بطلانها
بالبديهة ويقول سلمنا ان تجويز وجود ضد الامور العادية لا ينافي القطع بعدمه
لكن ذلك انما يتم ويصح في الامور العادية المستمرة لا في الامور التي ليست بعادية
ولا مستمرة فلم قلت ان اراده الباري تعالى ما معجزة محرده التصديق لا غير من الامور

العادية المستمرة حتى يكون تجويز نقيض ذلك تجويزاً لامر خارج عن الامور
العادية بيّن ذلك ان الباري تعالى على اصولكم لا يزال يخلق الكفر في الكافر
الفاجر والفسق في الفاسق ومن عادته اضلال البشر واغواءهم وتزيين الجهل و
الخطا لهم فلا يستمر لكم دعوى اطراد العادة في ان افعاله تعالى واردة
ليست الا على مطابقة الحكمة واعتماد الصلاح لاغير واذا كان كذلك فقد فارقت
افعاله تعالى في هذا الباب ما ضربه من المثال وهو ان تجويز انقلاب ماء البحر دما
لا ينافي القطع بعدم انقلابه وتجويز شبع دفعة من غير ابوين لا ينافي القطع بعدم
وجوده كذلك ما رأينا ولا سمعنا بحر انقلب ذهبا او دما او زيبقا ولا شبع احد
دفعة من غير ابوين ولو كان مثل ذلك مما قد وقع مرارا وتكرر لم ينقطع بعدم
وقوعه الآن لانه يكون تبكرار وقوعه خارجا من حملة الامور العادية المستمرة فيزول
عنه الوجه الذي لاجله قطعنا بعدم وقوعه مع تجويز وجوده في العقل فقد بان
ان قياس افعال الباري على هذه الصوره العادية غير مستمر على اصولهم في
الحظر فبطل التمثيل والالحاق ثم ان صاحب الكتاب تكلم في اثبات النبوة المحمدية
واستدل عليها بوجوه ثم اعترضها باعتراضات كثيرة ولم يجب عنها ثم
ذكر شبهة اليهود وقررها ولم يجب عنها الا بجواب قد اعترضه في ضمن تقرير
الشبهة وسنذكر ذلك ثم ذكر ان قول البراهمة ان النبوة لا فايدة فيها لان
الفعل يغني عنها وشرع في الجواب عن ذلك بذكر فوايد البعثة على وجه التفضيل
واطال في ذلك جدا وقد وقفت على رسالة لبعض قدماء الاسماعيلية يذكر
فيها فوايد التعليم وانا ظن صاحب الكتاب وقف عليها وحسنت عنده فنقلها الى هذا

الموضع

الموضع لاني رايت كثيرا من الفاظ الرسالة بعينها منقولة المحصل فمن جملتها جملتها
قوله ان كل جنس تحت انواع فانه يوجد فيما بين تلك الانواع نوع واحد هو
اكملها وكذا الانواع بالنسبة الى الاشخاص والاشخاص بالنسبة الى الاعضاء
واشرف الاعضاء رئيسها هو القلب وخليفته الدماغ ومنه تثبت القوى
على جميع جوانب البدن فكذا النوع الانساني لابد فيه من رئيس ورئيس اما
ان يكون حكمه على الظاهر فقط وهو السلطان او على الباطن فقط وهو العالم
او عليهما معا وهو النبي او الامام فالنبي يكون كالقلب في العالم والامام كالدماغ
لكن كما ان القوى المدركة انما تفيض من الدماغ على الاعضاء وكذلك
قوة البيان والتعليم انما يفيض بواسطة الامام المعلم الذي هو خليفة النبي
على جميع اهل العالم وهذا الكلام محض مذهب التعليمية وهم الاسماعيلية
من الشيعة وكثيرا ما اعجب من امر هذا الرجل في كسله ومصنفاته وخصوصا
في هذا الكتاب فانه وضعه على قاعدة الايجاز والاختصار وتوخى المواضع
المهمة في صناعة الكلام فاختصرها حتى اخل بفهمها بالكلية بل حذف الكثير منها
واهمله واعرض عن مواضع شريفة عظيمة الخطر ولم يجب عن الاعتراض قصدا
للايجاز بزعمه وتطاول في مواضع كثيرة لا يناسب اطالته فيها الايجاز في غيرها
ولا يقتضي قاعدة الكتاب وامثاله من المختصرات الاسهاب فيها كالكلام
في الخصوصات والبديهيات هل هي يقينية ام لا وكالكلام في شرح مذهب
المخالفين في حدوث الاجسام وكالكلام في تقرير مقالة الحرانية القايلين با
لقدماء وبيان ان مقالتهم اسلم وابعد عن الاشكالات الواردة على الفلاسفة

للمتكلمين وكالكلام في تفاصيل مذاهب المعتزلة في احوال الجواهر والاعراض
وما يثبت منها في العدم وما لا يثبت وكالكلام في تعديد الآيات الدالة على انا
فاعلون على راى المعتزلة وهو منقول من رسالة مفردة للصاحب ابي القاسم
ابن عباد رحمه الله احد جوامعها فنقلها الى هذا الكتاب الكلام في احتجاج الفلاسفة
على تفضيل الملائكة على البشر وكالكلام في تفضيل فوق الشيعة واختلاف
مقالاتهم وعلى انهم قد وهم في عدد الائمة الاثنى عشرية وفي انسابهم في موضعين
فاذا اسقط الامام العاشر عندهم وهو علي الهادي (ابن محمد بن علي بن موسى
فلم يذكر في العدد ولما شرع في تفضيل مراتبهم والاختلاف فيهم لشيء ذكر ايضا
وقال ان من الناس من جعل الامامة بعد محمد بن علي بن موسى في ابنه جعفر هو ابن
محمد كانوهمه بل هو ابن علي الهادي بن محمد وبالجملة فاحال بذكر علي الهادي
الذي هو للعاشر من ائمتهم في الفرق وما العجب منه كيف خفي عنه النسب وتفصيل
المذاهب بل العجب كيف خفي عليه العدد فحسب احد عشر اثنى عشر هكذا
رايته في جميع النسخ التي وصلت الينا الى بغداد بهذا الكتاب ووقفنا عليها والعلة
غلط الناسخ والا فالرجل يعتد ان لا يكون يعرف ذلك وكالكلام في هذا الموضع
وهو فوايد البعثة في الله وللعجب من مختصر تلك الموضع المتهم ويتكلم فيها بمثل
ذلك الكلام البارد القاصر ويطيل وليسهب في هذه المواضع التي لو لم يذكرها اصلا
لم تقدح ذلك في اصول الصناعة الكلامية وابن المحصل وهو خمسة كراريس
من هذا الاسهاب البارد الغث في هذه المواضع التي هي من فصول هذا العلم
الا من اصوله ومثلها يجب ان يذكر في الكتب المطولة كما معنى لقاضي القضاة

او كالهداية

او كالهداية لصاحبهم محمد بن الطيب واعجب من هذا كله وأطرف واغرب
انه صنع كتابا في علم الكلام فشحنه بالمباحث الطبيعية والابطار الفلسفية
فتكلم فيه في تقسيم الممكنات وكيفية تقوم الهيولى بالصورة وفي قاطيغورياس
وفي اثبات مجة الجهات وكيفية حركة الفلك وفي الكيفيات المختارة عنه
وفي كيفية ترتيب العناصر واستحالة بعضها وكيفية المزاج وكيف صدرت الا
شياء الممكنة عن واجب الوجود وهو اثبات العقول المفارقة وكيفية صدور
الاشياء عنها وكيف دخل الشر في القضاء الالهي ثم تكلم في النفوس المجردة
واحكامها وتعريفاتها واطال في كل باب من هذه الابواب وما زال اهل
العلم يستهجنون ان تمزج علم بعلم اخر وان يجمع من الكتاب الواحد بين
علمين ويعدون ذلك قصورا في صناعة التصنيف وقال الشيخ ابو الحسين
رحمه الله في خطبة المعتمد اني انما صنعته بعد استقصائي في شرح العمد
لاني تكلمت في شرح العمد في كثير من المباحث الكلامية اتباعا لمصنف العمد
وهو قاضي القضاة فاستهجنت ذلك ورايت ان العلوم المختلفة لا يجوز
ان يجمع بينهما في الكتاب الواحد فدعاني ذلك الى تصنيف المعتمد ولقد
بجري رحمه الله في كتاب المصنف واجتهد في مجانبة البحث الفلسفي وان تخلط
بالبحث الكلامي عامر جهده الا في مواضع يسيرة لم يجد بدا من الخوض فيها
وقد لمحت من ايثاره ان لا ندوع كتابه بحثا فلسفيا انه انما تكلم في الحالة ذكر صحيح بقاء
التي تجري على القواعد الكلامية او لا يتعدى عنها كثيرا فانما انها قال واما
الحجج الفلسفية على نفي الخلاء فليس هذا الكتاب موضع ذكرها فليطلب من كتاب

في الكتاب في الطبيعيات والطرف من هذا انه لم تقتنع ان يمزج هذا الفن بالطبعيات
وبما قبل الصبيعة حتى يكلم فيه المنطق ايضا فبحث في التعريفات الحدية
وفي الفرق بين الحدود والرسوم وفي شرايط الحدود والرسوم ثم تكلم في الا
شكال الثلثة وفي القضايا الشرطية وفي ان حصور المقدمتين في الذهن هل يكفي
في النتيجة ام لابد معه من امر آخر وانما خذا في ذلك حذو العراقي في المستصفى
المستصفى فانه صنف كتابا في اصول الفقه مزجه بعلم فذكر في اوله كتابا مفردا في
المنطق ولا فرق عندي بين ان يذكر ذاك في المستصفى وبين ان يذكر في الوسيط
في الفقه او في الوجيز وما بعده من احد العلمين الاكيدة من الآخر وهو الا
قوم غلب حب العلوم الحكمية عليهم فلو صنفوا كتابا في مناقضة الحق او في علم
الفرايض لمزجوه بعلوم الحكماء ولا اقول هذا مبالغة فان هذا المصنف قد فسر
القرآن العزيز كتاب كثير نحو عشر مجلدات اكثره على القواعد الحكمية وهو
من عجايب الدنيا وما رايتا قبله مثله فاتا عهدنا كتب التفسير يقال فيها عند
ذكر الآية قال علي وابن عباس وهذا عند ذكر الآية يقول قال الفارابي وابن
سينا ولا قوة الا بالله ثم ذكر شبهه اليهود ومحصولها ان شريعة موسى
اما ان يكون قد بين فيها ما يقتضي كادوامها ابدا والا كان كاذبا والثاني يوجب
نقل ذلك بالتواتر لانه والثالث ان لا يكون شريعته لازمة للمكلفين
الى ظهور عيسى لان الامر بمجرده لا يقتضي التكرار واجاب فقال لم لا يجوز
ان يكون شريعة موسى مبنية بيانا اجماليا من غير تعيين كمية الوقت وقولهم
يجب ان تعلم ذلك بالتواتر قلنا لم لا يجوز ان يكون لتوفر الدواعي الى نقل الاصل الم

من توفرها على نقل الكيفية فلاحرم كان احد التواترين اقوى من الآخر يقال
له ان هذا الجواب احد اقسام شبههم وقد تكلموا عليه في الشبهة بما حكيته
عنهم قولهم لو كان كذلك لوجب ان ينقل بالتواتر واما قولك يجوز ان يكون
الدواعي الى نقل الاصل انتم لتوفرا منها الى نقل الكيفية فلاحرم كان احد التواترين
اقوى من الثاني فان لهم ان يقولوا ومن سلم لك انها هنا تواترين يقول
انما كان احدهما اقوى من الثاني لكن فان اصل حجتنا مجد التواتر في نقل الكيفية
اصلا لانا قد قلنا في الحجة لو كان شرع موسى قد بين فيه انه موقت لنقل ذلك
بالتواتر لانهم جدا او مثله لا يجوز ان يقع ويهمل نقله بالتواتر لكن لا تواتر
بذلك لانه لو كان قد نقل متواترا العلم بالضرورة وما علم بالضرورة ولا اذكر
احد انه نعلم ذلك بالضرورة فقولك احد التواترين اقوى من الثاني استسلاف
ومصادره على انهما تواتران وهو عين محل النزاع فان انتصر له منتصر وقال انه
لم يجب بما هو عين احد الاقسام المذكورة في شبهة اليهود لان شبههم انه اما
ان يكون قد بين ان شريعته موسى دايمة او موقتة الى الوقت الفلاني او لا واحد منهما
وجوابه خارج عن هذه الاقسام الثلثة وهو انه لم لا يجوز ان يكون قد بين انها موقتة
فقط لا على ان يكون الوقت معينا وهذا قسم رابع قيل له صدقت انه قسم
رابع لكن الاحتجاج الذي حكاه لليهود على ابطال القسم الثاني هو بعينه يبطل
هذا القسم الرابع الذي قد اختاره وهو ان ذلك لو وقع لكان من الامور العظيمة
في شرع اليهودية فكان يجب ان ينقل نقلا متواترا كما لو قال محمد صلى الله
شريعتي غير دايمة على المكلفين وينتهي بها الحال الى وقت يسقط الناس بها

ويتعبدون بشريعة اخرى غيرها فان ذلك مما يجب ان ينقل نقلاً متواترا لكما
اصل الشريعة فان لم يجب ذلك لم يجب نقل بالتواتر شئ من الغرايب ولا
من الامور المهمة وفي ذلك بطلان اصلا هذه القاعدة المتفق عليها وتجويز ان يكون
شرع الاسلام مما سيرتفع قولهم انا ننقل بالتواتر انا نقل ان موسى قال شريعتي
دايما ابدا واجاب فقال ان بلوغ هذا الخبر الى حد التواتر في جميع الاعصار غير
معلوم فلا يحصل العلم بهذا الخبر يقال له ليس الكلام في نفسك في اثناء الشبهة
عن هذا الكلام واجيب عنه بان اليهود امر عظيم متفرقة في شرق الارض وغربها
ويستحيل ان تكون قد بلغ الحال في عصرنا الى ان ينقص عن عدد التواتر فمن يحكي
شبهة لخصمه ثم يسئل نفسه في اثنائها عن سؤال ثم يجيب عنه وحكم الشبهة
وتقريرها كيف يليق به اذا شرع في الجواب عنها ان يقتصر على ما قد سال عنه
نفسه في اثنائها ثم اجاب عنه نيابة عن اصحاب الشبهة وهل هذا الا اعتراف
بان الشبهة لازمة فان قيل انه لم يجب تعيين ما سال عنه نفسه في اثناء
الشبهة لانه انما سئل نفسه في اثناء الشبهة عن قوله ما قال ان اليهود قليلة
يجب نصرفلم يبق منهم عدد التواتر واجاب عن هذا الكلام بان قتل الامة
العظيمة المتفرقة في مشارق الارض ومغاربها بحيث لا يبقى منها عدد التواتر
يستحيل والجواب الذي اجاب به جارح عن هذا الان محصول جوابه انه يتيح استواء
الطرفين والواسطة وقال من شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة فلم قلتم
ان ذلك متحقق في نقل اليهود وهذا غير ذلك قيل له ان هذا الجواب هو عند
التحقيق راجع الى السوال المذكور وذلك ان لليهود ان يقولوا اذا سلمت انا

الان

الان كثيرا يستحيل بوا لهنا على الكذب وسلمت ان واقعة نحتصر ما انت علينا
ولا بلغت منا الى ان بعضنا عن عدد التواتر فقد سلمت ان الكثرة المتواترة
فينا متحققة من الزمان الى ايام موسى لانا ما كثرنا الان عما كنا عليه بل نحن
في كل زمان مستقبل اقل منا في الزمان الماضي وهذا معلوم بالضرورة لمن
يعرف التواريخ والسير فبطل قولك ان بلوغ رواة هذا الخبر الى حد التواتر في
جميع الاعصار غير معلوم مع تسليم انهم في ايام نحتصر كما لنا عدد التواتر
وايضا فلليهود ان يقولوا لئن لو ان منعت تواترنا بتابيد شريعة موسى
قلنا ان يمنع تواتركم بتابيد شريعة محمد عليه السلم وقد ذكر هو هذا الوجه
وتقرير الشبهة ايضا فان قلت المسلمون ينقلون بالتواتر ان عليه السلم اقر قال
انا خاتم النبيين وفي القرآن المنقول بالتواتر محمد رسول الله وخاتم النبيين صلى الله
عليه وآله قلنا وكذلك تنقل اليهود عن موسى مثل ذلك فان قلت شرط التواتر
التواتر استواء الطرفين والواسطة وليست اسلم ذلك في اليهود قلنا
نحن يثبت تواترنا بما يثبتون به تواتركم لانكم ان تثبتوه بقولكم نحن الان
ننقل عن القرن الذي قبلنا حديث التابيد قبلنا حديث التابيد وننقل انهم
كانوا عدد التواتر وهم ينقلون التابيد عن القرن الذي قبلهم وينقلون عنهم انهم
كانوا عدد التواتر هكذا ابدا حتى يتصل النقل بالرسول محمد عليه السلم فنحن
ايضا قادرون في تواترنا على مثل ذلك فان كذبتمونا في ذلك وقلتم ان هذه
الدعوى تمايدق تصورها عن افهام الخواص من العلماء فكيف تدعونها عن
العوام واهل التواتر قابلناكم بمثل ذلك في تواتركم وان زعمتم انكم انما علمتم

هذا ام

حصول عدد التواتر في خبركم بحصول العلم الضروري عندكم فاستدللتم بالعلم
على صحة التواتر وعلى العلم قابلناكم بمثله وقلنا انا نعلم بالضرورة من
دين موسى بايد شرعه وحصول هذا العلم الضروري يدل على تكامل عدد
التواتر فان قلتم فما بال المسلمين لا يعلمون ذلك كما تعلمونه قلنا لكم وما بال
اهل القسطنطينية لا يعلمون بالضرورة ان نبيكم اخبركم ان شريعته موبدة
فان قلتم لان شرط حصول العلم بالتواتر الخالطة والسماع قلنا لكم هذه هي العلة
العلة في ان يهود العراق مثلا يعلمون ان محمدا عليه السلم قال ان شريعتي موبدة
ولا يعلم المسلمون الذين بالعراق ان موسى قال ان شريعتي موبدة لانهم وان
خالطوا اليهود ولكنهم لم يقرؤا كتبهم ولا يعرفون لغتهم ولا خطهم ولا
يخالطونهم المخالطة الذي تقتضي حصول العلم بنقلهم بل عسى ان يكون مخالطة
في امور اخرى دنيوية معاشية فقط واما اليهود الذين في بلاد الاسلام فيتكلمون
بالعربية ويكتبون بها ويقرؤن ويقرؤن كتب المسلمين ويتعلمون العلوم من
المسلمين ويخالطونهم في اديانهم ويعرفون مذاهبهم ومقالاتهم كما يعرف الخواص
من المسلمين فلذلك حصل عندهم العلم بان نبي الاسلام عليه السلم قال ان
شريعتي موبدة ولم يحصل عند المسلمين ان نبي اليهود عليه السلم قال ان شريعتي
موبدة

في عصمة الانبياء اعلم ان كلا كلام الاشعرية في هذه المسئلة بارد
جدا لانهم يذهبون الى الله تعالى هو فاعل افعال العباد فالمعصوم هو من خلق
الله تعالى فيه افعالا موافقة للاوامر الشرعية وغير المعصوم من خلق فيه افعالا
غير موافقة لها ولا عليهم الاستدلال بالعقل على ان واحدا من الناس يجب ان

يكون

يكون معصوما لان العقل لا يدل على انه يجب ان يكون هذا الواحد بعينه يفعل
الله تعالى حركاته وسكناته على مطابقة الاوامر الشرعية ولا ارتباط بين
شخص مخصوص وبين حركات مخصوصة فلا يقع الامطابقة للاوامر الشرعية
فلا جرم لم يحسن ان يتكلم في مسئلة عصمة الا من ذهب الى العدل وقال
ان افعال البارئ سبحانه يجب ان تطابق الحكمة لا محالة وان هذا المخالف استدل
على عصمة الانبياء بظواهر الفاظ وعمومات لم تحتمل التخصيص وكلها لا
يفيد الا الظن ضعيفا ولو كانت نصوصا قوية صريحة فعند ان الادلة اللفظية
كلها ظنية ولو بلغت من القوة مهما بلغت فحاصل كلامه في هذه المسئلة انه لا
يعلم ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان لا يزني ولا يشرب الخمر ولا يسرق اموال
الناس وانما يعتقد فيه التنزه عن ذلك على سبيل الظن فقد يجوز خلافه كما يظن
ذلك في بعض فقهاء المدارس او بعض ائمة المساجد بامارة طمر وانا احمد الله
على توفيقي للعدول عن مذهب يقتضي مثل هذا القول في حق الانبياء عليهم
السلم مسئلة في النفس الناطقة حكى مذاهب الناس فيها ثم حكى مبتنيها واعترضها بما فيه كلام طويل ليس هذا موضعه ثم حكى حجة النفاة ولم يعترضها وحاصلها ان المدرك للجزئيات هو البدن فالمدرك للكليات هو البدن بيان
انا نعلم بالضرورة انا نحس بالحرارة باصبعنا اذا لمسنا النار وانكار مكابر
بيان الثاني من وجهين احدهما انا اذا احسسنا بحرارة جزئية املينا حصل الحرارة
الكلية عليها والحامل للكلي على الجزئي مدركا لهما ضرورة ان التصديق
مسبوق بالتصور واذا كان المدرك للجزئيات هو البدن كان المدرك للكليات

هو البدن الآن يقال البدن مدرك للجزئيات فقط والنفس مدركهما لكنه
باطل لانه حينئذ يكون الانسان مدركا للجزئيات مرتين الثاني ان الماهية
الذي عرض لها انها كلية جزء من الجزئي لان الانسان جزء من هذا الانسان
فقد ادرك الانسان لامحالة والانسان كلي ولا يندفع هذا الآبان يقال
المدرك من هذا الانسان ليس المركب بل احد قديريه وهو كونه هذا الكنه باطل
اما اولا فلما دللنا على ان التعين لا يجوز ان يكون وصفا وجوديا زايدا والا لزام
التسلسل واذا لم يكن التعين وجوديا استحال ان يكون متعلق الابصار واما ثانيا
بانا نقول متعلق الحسن اذا كان مجرد التعين ومجرد التعين امر واحد من الكل وجب
ان لا يحس بالاختلاف البتة من جهة الابصار وكذب الثاني يدل على كذب
المقدم ولقايل ان يقول ان النفس تدرك الجزئيات وتنفي القوى البدنية يقول
لانسلم انا ندرك الحرارة بالاصبع ويقول انما ندرك الحرارة في الاصبع لا بها
والمدرك هو النفس وايضا فلو كان الادراك يقع بالقوة الجسمانية التي في الاصبع
لا يجوز ان تكون البدن يدرك الجواب فقط والنفس تدرك الجزئيات
والكليات هي الحاملة الكلي على الجزئي اردت بالانسان مجموع النفس والبدن
والخصم يلتزمه ويقول ان هذين الشيئين يدرك واحد منهما الجزئيات فاذا قربت
الاصبع الى النار ادركت هذه السخونة المخصوصة بالاصبع معا فلم قلت ان ذلك
محال وان اردت بالانسان احدهما اما النفس فقط او البدن فقط فليس احدهما
يدرك لهذه السخونة المخصوصة مرتين وللمعترض ايضا ان نمنع استحالة
كونها مدركين الشيء الواحد مرتين فانه لم يدل على امتناع ذلك دليل وكيف

يجل

يحل ذلك من يحتاج ان يتصور الجسم ويلمس في حالة فيدرك من جهتين فاذا جاز ان
يدرك من جهتين جاز ان يدرك مرتين عاسة واحدة اقول انا لا احيل ادراك
انا لا احيل ادراك الشيء مرتين وانما اقول انا لا نجد ذلك من انفسنا حال
ادراكنا الجزئي والقول بان البدن يدرك الجزئي والكلي معا قول واجدانا
من انفسنا انا ندرك الجزئي مرتين فانا كنا لا نجد ذلك من انفسنا فهو باطل
ذلك القول قيل انما يلزم ان نجد من انفسنا ادراك الجزئي مرتين لو كنا
ندركه في وقتين فاما اذا كانت الوقت احدا فلا يلزم ان نجد الادراك متغايرا
او ها هنا الادراك في وقت واحد لانا حال ما نلتمس النار ندرك حرارتها
بالبدن وفي هذه الحال بعينها يدرك النفس ذلك ايضا فلما كان الوقت
واحدا لم يتميز الادراكان المتغايران عن الادراك الواحد واما الوجه الثاني
فللخصم ان يعترضه فيقول المدرك من هذا الانسان ليس المركب بل احد
قديريه وهو هو كونه هذا انا قوله التعين وصف سلبي فيستحيل ان يكون
متعلق الابصار فللخصم ان يقول هذا يبطل الحجة لانها مبنية على انا ادركنا
هذا الانسان فقد ادركنا امرين احدهما هذا والآخر الانسان فاذا كان
قد طعن في وجود التعين وزعم انه سلبي فقد ابطل اصل الاحتجاج لان
العدم لا يحس به فاذا الحس ما تعلق بهذا الانسان عنى مجموع الامرين
بل بالانسان وحده وهذا باطل اما اولا فلانه ما قال ذلك بل قال الادراك
يتعلق بهما معا واما ثانيا فلانه لو تعلق الادراك بالانسان الكلي فقط
لما احسنا بالاختلاف بين اشخاصه لانه متماثل في كل شخص كما قال في الوجه

الثانی فی ابطال ان یکون الادراک بتعلق بالتعین وحده ان التعین امر واحد فی جمیع
المتعینات فکان یلزم ان لا یحسن بالاختلاف البتة من جهة الابصار **مسئلة**
فی اعادة المعدوم ذهب شیخنا ابو الحسین رحمه الله الی استحالة ذلک وذهب
جمهور المتکلمین الی جوازه واحتج صاحب الکتاب بان اعاده الشیء بعد عدمه
ان کان ممتنعا فاما ان یکون امتناع للماهیة او لشیء من لوازمها او لعارض و
والاول باطل والا لوجب امتناع وجود مثله وبهذا الوجه یبطل ان یکون
الامتناع لشیء من لوازم الماهیة وان کان لامر غیر لازم فعند زوال
ذلک العارض یجب ان یزول ذلک الامتناع **یقال** له هذا معارض
بقول من یقول لو کان ثانی القدیم تعالی ممتنعا لکانت استحالته اما لذاته
او لوازمها او عوارضها والاول والثانی باطل والا لاستحال وجود مثله وهو
الباری سبحانه لکنه موجود والثالث صحیح یقتضی جواز ارتفاع الممتنع لانه لیس
هو الذات ولا من لوازم الذات بل امر عارض وکل عارض فجایز الزوال فعند
ذلک یجوز وجود ثانی القدیم سبحانه وکلما یجب بر عن هذا فهو الجواب
عن هذا الاحتجاج ۵ واعلم انه قد تقدم القول فی الامتناع الواجب
وانه لا یعلل وانه لیس یجب ان یکون کل الاجسام معللة والا لزم التسلسل
بل من الاحکام ما لا یعلل لفساد تعلیله کالاستحالة الضروریة فانها ای شیء
علمت فقد ذلک ومثال ذلک استحالة کون العالم ازلیا فان هذه الاستحالة ان
کانت لذات العالم کانت من لوازم الماهیة فوجب ان یستحیل وجود العالم
ابدا وان کانت لامر خارجی فلیجز زواله وحینئذ تنقلب الاستحالة صحة وهذا

محال ومثله ایضا استحالة بقاء هذا الجزء من الزمان الی الثانی لو ادرفا تعلیلها
لفسد ذلک لانها ان کانت هذه الاستحالة للماهیة وجب ان لا یوجد الجزء
الثانی بعد انقضاء الاول لانه مثله وحکم المثلین حکم واحد وان کان لامر عارض
فلیفرض زواله وحینئذ یصح وجود هذا الجزء من الزمان فی غیر الحال التی حدث فیها وهو
غیر معقول ومثل هذا کثیر جدا **مسئلة** فی الوعید هل هو منقطع ام لا احتج بقوله
تعالی فمن یعمل مثقال ذرة خیرا یره ومن یعمل مثقال ذرة شرا یره ولا بد من الجمع
بین العمومین فاما ان یقال صاحب الکبیرة یدخل الجنة بها بایمانه ثم ینقل الی
النار وهو باطل بالاتفاق او یقال انه یدخل النار بکبیرته ثم ینقل الی الجنة وهو
اقول ان تفسیر قوله یره لیس معناه ان یثاب علیه بل معناه بجده ونحن
یقول ان من جمع بین الحسنة والسیئة بجد ثواب کل واحدة منهما اما الحسنة فانها
تقلل من عقاب السیئة وتخفف من العذاب المستحق علیها وان زاد مقدار
ثوابها علی مقدار عقاب السیئة کفرتها بالکلیة واما السیئة فانها اما ان ینقص
من ثواب الحسنة او تحطها بالکلیة فقد دللنا بما دللنا الایة علیه من ان یعمل شیأ
بجده واستبقینا محل النزاع واحتج ایضا بقوله تعالی من عمل صالحا من ذکر او انثی
فهو مؤمن فاولئک یدخلون الجنة **اقول** ان هذا العموم قد خص بمن عمل صالحا
وهو مؤمن ثم ارتد عن الاسلام فجاز ان یلحق بر ما هو فی معناه وهو من
عمل صالحا ثم فسق واحتج فقال الخصم یقر ان المؤمن یستحق الثواب بایمانه فاذا
فعل الکبیرة فالاستحقاق الاول اما ان یبقی ولا یبقی فان نفی وجب ایصال الثواب
الیه ولا طریق الیه الا ینقله من النار الی الجنة ان لم یبق فهو محال لوجوه الاول انه

ليس انتفاء الباقي لطريان الحادث اولى من اندفاع الحادث لوجود الباقي اقول ان
قوله ليس انتفاء احدهما اولى من انتفاء الاخر دعوى يقال له لو قلت انه
ليس احدهما بنفي الاخر اولى من العكس ومعلوم انه لا مرية في الدلالة على ذلك
بشئ قال والثاني انهما لما كانا ضدين فطريان الطاري شرط لزوال الاستحقاق
السابق فلو كان زواله لاجل طريان هذا الحادث لزم الدور اقول لم يورد هذا
السوال في مسئلة العالم هل يجب ان يكون ابدي ام لا واجبت عنه بقولك عدم الباقي
معلول الحادث والعلة وان امتنع انفكاكها عن المعلوم الا انه لا حاجة بها الى
المعلول قال والثالث ان المكلف اذا استحق عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل ما
يستحق بخمسة اجزاء من العقاب فليس انتفاء احدى الخمستين من العشرة اولى
من انتفاء الخمسة الاخرى لان اجزاء الثواب لما كانت متساوية كانت استحقاقا
تهما متساوية ايضا فاما ان ينتفي مجموع العشرة وهو ظلم او لا ينتفي شئ منها وهو
المطلوب اقول ان تناقي استحقاق الثواب والعقاب ليس على حد تناقي السواد
والبياض وامثالهما من الاضداد الوجودية بل هي منافاة اعتبارية فهي بمنزلة تزيد
اذا استحق على عمرو عشرة دراهم فدفع اليه منها خمسة فانه لا يصح ان يقال ليس
سقوط احدى الخمستين من العشرة بالخمسة المدفوعة اليه اولى من الخمسة الا
خرى فاما ان يسقط لعشرة كلها او لا يسقط شئ منها قال والرابع ان المكلف
اذا استحق عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل ما يستحق بعشرة اجزاء من العقاب
فالطاري اما ان يحبط الاول ولا يحبط كما هو قول ابي علي بن ابو بحبط كما هو قول
ابي هاشم والاول باطل لانه يصير فعل الطاعة السالفة لغوا لا اثر له في جلب

منفعة ولا دفع مضرة وهو باطل بقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والثاني
باطل لان بسبب زوال الاستحقاق الثاني يستحيل ان يزول الاول فاذا وجد
الاستحقاق الثاني وزال به الاول استحال ان يزول الاستحقاق الثاني لانه
ليس له مزيل فيصير هذا القسم الاول الذي قال به ابو علي وقد ابطلناه
بقي ان يقال نزول كل واحد من الاستحقاقين باخر دفعة لكن هذا محال
لان علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما دفعة لوجدا دفعة
لان العلة موجودة حال وجوده المعلول فهما موجودان حال كونهما معدومين
هذا خلف اقول هذا مبني على توهم الاستحقاقات ذوات موجودة متضادة بعدم بعضها بعضا وليس الامر كذلك وكيف يصح ان يتوهم
ذلك ولو كانت اشياء موجودة لكانت اما جواهر وهو باطل بالضرورة
او اعراضا وهو ايضا محال لانها كان ينبغي ان يكون لها محال تحصل فيها
ولا محل لها ايضا فلو كانت شيئا موجودة لكانت امورا تجب عن
الافعال الحسنة او القبيحة فما كان يجوز بقاؤها بعد عدم الافعال لان
المعلولات لا يبقى عدم عللها والمراد من قول شيوخنا هذا الاستحقاق
بحبطه هذا الاستحقاق انه يجب في الحكمة ايصال الثواب الى فاعل الطاعة
فاذا فعل الكبيرة انتفى ذلك الحكم الذي وجبه العقول وتبدل بحكم
آخر وهو انه صار عقابه مستحقا للباري تعالى ومن قبل ما كان مستحقا اي ما كان
يحسن في الحكم عقابه من قبل الان صار يحسن فهذه التبدلات والتغيرات
هي في الاحكام ومثاله في شرعيات فسخ الحكم بحكم بعده فانه لا يجوز ان

تقال فى ذلك ما يقال فى بضاد العرضين المتنافيين كالسواد والبياض ومثاله
فى العقليات فى الشاهد من وهب لغير دينارًا ثم اتلف عليه دينارًا فانه
قبل اتلاف الدينار استحق حمدًا ما فلما اتلف الدينار استحق ذما ما ولم يرتفع
الاستحقاق بل صار حكمه حكم من لم يهب ولم يتلف وليس هناك استحقاقات
متضادتان اعنى امرين موجودين بعاكس كل واحد منهما صاحبه حتى يقال
كيف يجامعه هذان الضدان وعدما ويلزم من ذلك وجودها حال عدمهما
بل هذا احكام محضة يتبدل تارة ويعادل تارة ويرجح احدهما على الاخرى تارة
وايضًا فلم لا يقال ان فعل الطاعة السالفة اثر فى الاستحقاق شرط ان لا يطرأ
عليه فعل المعصية فلما فعل المعصية زال شرط استحقاق الطاعة فزال الاستحقاق
الطاعة فيكون زواله لعدم الشرط لا لوجود الضد وعلى هذا الاشكال لانه
مبنى على المضارة وهذا الجواب يصلح ان يجاب به عن جميع الوجوه المتقدمة
واحتج بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
اقول انه تعالى قال لمن يشاء ونحن نقول بموجب ذلك علم قال انه يشاء الغفران
لصاحب الكبيرة ولم لا يجوز ان يكون الذى يشاء الغفران لهم هو ارباب
التوبة واحتج بقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على الحال
يقال رايت الامير على الكلمة اى على حال الكلمة فالاية تقتضى حصول المغفرة قبل
التوبة اقول ان قوله تعالى على ظلمهم ليس معناه حال ظلمهم بل هو كقوله القايل
قد صفح الامير عن فلان على علمه بجرمه وذنبه اى مع كونه عالما بذلك قد صفح عنه
كذلك قوله على ظلمهم اى انه يغفر لهم مع علمه بظلمهم ومعصيتهم وذلك

لبيان

لا ينافى ان يكون معفوا عنهم بعد التوبة وايضا فيجوز ان يكون قوله وان ربك
لذو مغفرة للناس على ظلمهم اى امال لعذاب الدنيا عنهم على ظلمهم لوكده قوله
فى اول الاية يستجاب له بالعذاب وقد خلت من قبلهم المثلات واحتج باجماع
المسلمين على انه تعالى عفو غفور والعفو لا يتحقق الا عند العذاب المستحق و
عند الخصم ترك العقاب على الصغير قبل التوبة وعلى الكبير بعد التوبة واجب
فلا يبقى للعفو معنى الا اسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة
اقول لم لا يجوز ان يكون وصفه تعالى بانه عفو غفور معناه انه يخفف العقاب
فى الاخرة ويسقط بعض ما يستحقه العصاة منه وهذا هو الذى نذهب نحن اليه
فانا نعتقد ان الله تعالى لا يعاقب اهل النار بكل ما يستحقونه من العقاب وانه يسقط
عنهم اكثر ذلك ويعاقبهم ببعض ما يستحقونه حلما منه وسيجى ذكر ما ولكنا مع ذلك
نذهب انهم لا يخرجون من النار وان كان عذابهم فيها حقيقا ومتوسطا وشديدا على
قدر احوالهم محافظة على الايات الواردة فى دوام العقاب وعملا بمقتضى وصفه
نفسه بانه غفور عفو مسئلة فى الايمان هل هو مجرد التصديق او لا التصديق
مع العمل احتج على انه التصديق فقط بان الطاعات لو كانت جزأ من مسمى الايمان
لكان تقييد الايمان بالطاعة تكريرًا او بالمعصية نقضا لكنه باطل لقوله تعالى
ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ولقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم
بظلم اقول لم لا يجوز ان لفظ الايمان مشترك بين التصديق فقط وبين
التصديق مع العمل فيكون هاتين الايتين خاصة معنى التصديق المجرد (التصديق)
استعمالا لا لها اصل الوضع اللغوى ولا يلزم من كونه فى هاتين الايتين بمعنى

المجرد ان يكون في جميع المواضع كذلك وقد وجدنا النص يدل على ما قلناه
وهو قوله تعالى قد افلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون ثم شرح تعالى
حالهم الى اخر الايات وقوله انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
الآية وقوله قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل
الايمان في قلوبكم المراد انكم مصدقون فقط من غير عمل وقوله تعالى انما المؤمنون
الذين آمنوا بالله ورسوله واذا كانوا معه على امر جامع لم يذهبوا حتى يستاذنوه فالشرط عملا ما في الايمان وكل من اشترط فيه كل العمل الواجب لا تر
لا قايل باشتراط عمل مخصوص دون غيره فيه واعلم انه لولا ان تكون هاتان
المسئلتان من الاصول الخمس عند اصحابنا لم نذكرهما لانا لم نتعرض في هذا التعليق
لكلمة المخالف في مثل هذا وخصوصا في المسموعيات وقد تركنا كثيرا من احتجاجه
على اصحابنا مسايل فلم نتعرض له اعتمادا على ما هو مذكور في كتبنا المبسوطة
في هذا الفن وقيل ان نختم الكتاب نعقد فصلا نذكر فيه المسايل التي فارق فيها
مذهب الاشعري واخذ فيها بقول الشيخ ابي الحسين رحمه الله وهي كـ مسئلة
قا ليس النظر معنى زايدا على ترتيب العلوم والظنون بل هو مجرد ترتيب علوم
او ظنون في الذهن ليتوصل بها الى علم او ظن ب النظر الفاسد ليستلزم الجهل
ح ليس الوجود صفة زايدة على الذات وهذا وان قال به الاشعري نفسه لكن
جمهور اصحابه انكروه د ليس حدوث المحدث علة الحاجة الى المحدث بل جواز الحدوث
هو العلة ها ليس حصول الجوهر في الحيز معللا بمعنى هو الكون و ليست الحيوة
معنى زايدا على اعتدال المزاج وقوة الحس والحركة ز ليس الموت معنى وجوديا

يضاد الحياة ح ليس العلم معنى يوجب كون العالم عالما ولا العلم عبارة عن حالة
يتعلق بالمعلوم بل العلم هو التعلق نفسه ط ليس العقل عبارة عن نفس العلم بوجوب
الواجبات واستحالة المستحيلات بل عبارة عن ملازمها العلوم البديهية عند ارتفاع
الموانع ى ليست القدرة عبارة عن معنى زايد على صحة البنية واعتدال المزاج
الاعضاء يا ليس العجز معنى وجوديا يضاد القدرة يب ليس الادراك معنى
زايدا على العلم يج الاعراض ليست بمستحيلة البقاء يجوز بقاؤها يد الاجسام لا
يستحيل خلوها من الالوان والطعوم والاراييح يه المعلول بالنوع يجوز تعليله
باكثر من علة واحدة بالشخص يو للوجوب العقل يجوز ان يتوقف الجابر الا تر
على شرط منفصل عن ذاته يز للوجوب العقل يجوز ان يكون مركبا يح لم تثبت
بحجة قاطعة ان كون الله تعالى سميعا بصيرا امرا زايدا على كونه عالما ط يثبت بحجة
قاطعة انه تعالى موصوف بما تزعم الاشعرية انه معنى مغاير ليستمونه كلام الله
النفسي يا ليس الباري تعالى عالما بمعنى يقتضي له كونه عالما بل ليس الا ذاته ولا
ضافر المسماه العلم لا غير كب لم تثبت بحجة قاطعة ان للباري تعالى صفات
غير هذه الصفات المتفق عليها وما اثبته الاشعري واصحابه من اليد والوجه
والاستواء وغيرها لا يصح يح لم تثبت بحجة قاطعة ان الباري تعالى يصح رؤيته
كد لم تثبت بالدليل ان قدرة العبد لا يوثر في مقدوره اصلا كما قال الاشعري
ولا انها لا يوثر في ذاته بل في صفة زايدة على ذاته كما قاله ابن الطيب كر لم تثبت
بالدليل ان اجزاء الاجسام البشرية تعدم ثم تعاد في القيامة عن العدم يو
يكفر احد من القبلة وان اختلفوا في المسائل الكلامية كز الامامة واجبة لانها

تتضمن دفع الضرر عن النفس ودفع الضرر عن النفس واجب بهذه فهذه
المسايل هي علم الكلام كله وقد بان انه رفض مذهب شيوخ فيها واعترف بفساد
اقوالهم وهذا آخر كلامنا في هذا الكتاب ونحن نسئل الله ان يجعل ما ذكرناه
حجة لنا لا علينا وان يتقبل سعينا ويعظم اجرنا فانما قصدنا وجهه واستمطر
بجوده والحمد لله وحده وافق الفراغ من نسخه يوم من شهر شعبان المبارك
سنة ثمان وسبعين وستمايه وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله الطاهرين لله
الحمد قال في المحصل في باب نفي اثبات التصورات تعريفا الماهية اما ان
تكون بنفسها او بما هو داخل فيها او بما هو خارج عنها او بما يتركب عن الا
خيرين اقول لمطالب ان يطالبه بالعلة التي لها قال او بما يتركب عن الاخيرين
ولم يقل او بما يتركب عن الاقسام كلها وخصوصا يتركب الماهية نفسها او من
امر خارج عنها فان كثيرا من الناس عرفوا الماهيات بمثل ذلك وليس له ان
يقول انما عدلت عن ذلك لفساده لان لاقسام التي ذكرها ايضا فاسده وليس
فساد الشئ مخرجا له من وجوب ذكره اذا اقتضته القسمة فصل وقال ايضا
في هذا الباب بعد ان افسد تعريف الماهية بنفسها على انفراده وكذلك بما يكون
حاصلا فيها او بما يكون خارجا عنها واما تعريفها بما يتركب من الداخل و
الخارج فبطلان ما تقدم من الاقسام يقتضي بطلانه اقول لما يمنع ان
ذلك ويقول لا يلزم من فساد تعريفها بكل واحد من تلك الاقسام ان يفسد
تعريفها بما يتركب من قسمين منها فان حكم المجموع لا يجب ان يكون مساويا
لحكم واحد من الافراد مفردا ان يفسد تعريفها بما يتركب من قسمين منها فان

حكم المجموع لا يجب ان يكون مساويا لحكم كل واحد من الافراد في كل شئ فصل
ثم تكلم مع منكري المحسوسات فذكر لهم شبها زعم انها خمسة وهي على
الحقيقة شبهتان لان الشبهة الثانية وهي انا نرى الشئ ملونا انه
ليس بملون يجب ان يضاف الى الشبهة الاولى وهي انا نرى الشئ كبيرا
وليس بكبير ومتحركا وليس متحرك وموجودا وليس بموجود وقد ذكر امثلتها
وما افاده احساسنا بان الشئ مستمر مع انه ليس بمستمر وانه ملون مع انه
ليس بملون الا كما فرادها في الصور فهلا جعل البته عشرا لا خمسا وما
الشبهة الثالثة وهي ان النايم يرى اشياء ولا وجود لها والرابعة وهي انه
صاحب السرسام يرى صورا لا وجود لها فكلتاهما شبهة واحدة وبيانها
قدر مشترك وهو ان الواحد منا يعرض له حال يشاهد فيها ما لا وجود له و
يحكم بوجوده وان كان لاختلاف هذين العارضين فما يوجب اخراجها بخرج شبهتين
كل واحدة مستقلة بنفسها فهلا اشكل من الشبه فان صاحب المالیخولیا يعرض
له مثل ذلك ومن به مفقعة الكلب الكلب يعرض له مثل ذلك والسكر ايضا
تخيل له امورا لا وجود لها وعدم حصولها وكل هذه الاشياء يعود الى شبهة
واحدة عند التحقيق وانما هذه الامور صور واشباه فصل ثم لما فرغ من
الكلام الاحساس بالجزئيات قال واما الكليات فالحسن لا يعطيها البته
لان الحسن لا يشاهد الا هذا الكل وهذا الجزء فاما وصفه الاعظمية غير مدرك
بالحسن وبتقدير ان يكون مدركا لكن المدرك هو ان هذا الكل اعظم من هذا
الجزء فاما ان كل كل فهو اعظم من جزء نعم يدرك بالحسن ثم احتج على ذلك

اقول انه حكى عن السوفسطائية ان حكم الحسن غير معتبر في الجزئيات ولا في الكليات ثم شرح مذهبهم وانتقل عنه لا الى الكليات بل الى الكلمات وبين الكل والكلي فرق عظيم وكذلك بين الجزء والجزئي فالكل موجود في الخارج ولا شئ من الكلي موجود في الخارج والكلي محمول على كل جزئي تحته والكل لا يمكن ان يكون محمولا على الجزء فاما ذكر في آخر الكلام من انا لو اردنا كنا كالكلمات والاجزاء لو تدرك بالحسن ان كل كل اعظم من جزئه لانا قولنا كل كوني الشئ المراد منه كل ما في الوجود الخارجي من تلك الماهية فقط بل كلما لو وجد في الخارج لصدق عليه انه فرد من افراد تلك الماهية وذلك مما لا يمكن وقوع الاجسام بس به فكلام جيد للاستدلال على ما كايوم وهو ان الحسن لا يعطي الكليات ولو اقتصر عليه ولو بات بالكلام في الاحساس بالكلمات والاجزاء السلم من الاستدلال فصل ثم تكلم مع منكري البديهيات وقال ان القضايا البديهية المشهورة وهي ان الكل اعظم من الجزء وان الاشياء المساوية لشئ واحد متساوية وان الجسم الواحد في الان الواحد لا يكون في مكانين متفرقة على القضية الحلية جدا وهي ان النفي والارتياب لا يجتمعان ولا يرتفعان واذا توجهت الشكوك الى هذه القضية الجلية كانت القضايا الثلث اولى بالشك لانها متفرعة عليها ثم سنح كونها متفرعة عليها فقال اما قولنا الكل اعظم من الجزء فلانه لو لم يكن الكل زايدا على الجزء لكان وجود الجزء الاخر وعدمه بمثابة واحدة فحينئذ يجتمع في ذلك الجزء الاخر كونه موجودا او معدوما معا واما قولنا الجسم الواحد لا يكون في مكانين في ان واحد فلانه

لو كان

لو كان ذلك اما بمر الجسم الواحد الحاصل في المكانين المتباينين عن الجسمين اللذين فصلا كذلك وحينئذ لا يتميز وجود الجسم الاخر عند عدمه فيصدق عليه انه موجود معدوم معا اقول ان القضية القابلة النفي والاثبات ليست قضية واحدة بل قضيتين احدهما النفي والاثبات لا يجتمعان والثانية النفي والاثبات لا يرتفعان والقضايا الثلث التي ذكرها ان صح انها متفرعة فانما هي متفرعة القضية الى الاولى الاولى وهي ان النفي والاثبات لا يجتمعان فلا يلزم القدح في القضية الثانية وهي ان النفي والاثبات لا يرتفعان القدح والقضايا الثلث المذكورة لانها ليست متفرعة عليها وصاحب الكتاب لما حكى شبه في شكوك السوفسطائية ما حكى عنهم شبهة تختص بالقضية الاولى بل اما شاركه هي العدم غير متصور او غير متميز عن الوجود او ان مفهوم قولنا الشئ اسود الشئ ليس باسود غير محض واما ما يوجب الشك في القضية الثانية فقط وهي ان النفي والاثبات لا يرتفعان وهو قوله انا قد وجدنا بينهما واسطة وهي مسمى الامتناع ومسمى الحدوث فاما شبهه تخص القضية الاولى التي القضايا الثلث متفرعة عليها فلم يذكر وصاحب الكتاب اخرج كلامه مخرج من يقدح في كل الصفتين ويورد شبهة خاصة على كونهما لا يجتمعان كما اوردها على كونهما لا يرتفعان ولم يف بذلك فصل من المهم ان نتكلم على شكوكه التي اوردها على هذه القضية وهي قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان فانها لم يجب عنها وتركها على ظلمتها ونحن نتكلم فيها لا على انا نكام السوفسطائية لانهم ليسوا اهلا للبحث ولكن على انا

تكلم اهل النظر فيقول انه قال الاشكال على هذه القضية من وجوه احدهما
ان هذا التصديق موقوف على تصور المطلق اصل العدم فالناس قد تخبروا فيه
لان المتصور لابد ان يتميز عن غيره والمتميز عن غيره يتعين في نفسه وهو ثابت
فكل متصور ثابت فغير متصور فالمعدوم غير متصور واذا كان هذا التصديق
متفرعا على هذا التصور وكان هذا التصور ممتنعا كان ذلك التصديق ممتنعا
وثانيهما سلمنا امكان تصور المعدوم لكن قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان
ولا يرتفعان يستدعي امتياز العدم عن الوجود وامتياز العدم عن الوجود
يستدعي ان يكون مسمى العدم هويته متميزة عن الوجود لكن ذلك محال لان
كل هوية تستبر العقل اليها فالعقل اليها يمكنه رفعها والا لم يكن لها مقابل فكان
يلزم ان لا يكون للمعدوم مقابل فكان يلزم نفي الوجود وهو باطل فثبت ان الا
ارتفاع الهوية المستلزم بعدم معقول لكن الارتفاع تلك الهوية ارتفاع خاص
فيكون داخلا تحت العدم المطلق فيكون قسم العدم قسما منه هذا خلف وثالثها
سلمنا الامتياز ولكن النفي والاثبات قد يكون المراد بها ثبوت الشيء في نفسه وعدمه
في نفسه كقولنا السواد اما ان يكون موجودا او لا يكون والمراد منها ثبوت الشيء
لشيء آخر وعدمه عنه كقولنا الجسم اما ان يكون اسود او لا يكون اما الاول
فلا تمكن صحته الا بعد تصور قولنا السواد موجود السواد معدوم لكن قولنا
السواد موجود باطل لانه ان يكون كون سوادا هو نفس كونه موجودا او مغايرا
له فان كان الاول كان قولنا السواد موجودا اجاريا مجرى قولنا السواد سوادا
والموجود موجود ومعلوم انه ليس كذلك لان هذا الاخير هذر والاول مفيد واذ

كان

كان الثاني فهو باطل من وجهين احدهما انه اذا كان الوجود قائما بالسواد فالسواد
في نفسه غير موجود والا لعاد البحث فيه ولكان الشيء الواحد بالاعتبار
الواحد موجودا امرتين وهو محال واذا كان كذلك كان الوجود قائما ليس بموجود
لكن الوجود صفة موجوده والا لثبت التوسط بين الموجود والمعدوم
واسم انكر بتوه فحينئذ يكون الصفة الموجود حالة في محل معدوم وذلك غير
معقول اذ لو جاز لجاز ان يكون محل هذه الالوان والحركات غير موجود وذلك
موجب الشك والارتياب في وجود الاجسام وهو عين السفسطة وثانيهما
انه اذا كان الموجود مغايرا للماهية كان مسمى السواد هو موجود وكان ذلك
حكما بوجوده الا سن وهو محال هذا هو الاشكال على قولنا السواد موجود
فاما قولنا السواد معدوم فالاشكال عليه ان وجود السواد ان كان هو كونه
سوادا كان قولنا السواد ليس بموجود جاريا مجرى قولنا السواد ليس سواد
وهذا متناقض وان كان وجوده زايدا من وجوه منها انه يلزم قيام الوجود
الذي هو صفة موجوده بالماهية المعدومة وهو محال ومنها ان سلب الوجود
عن ماهية السواد لا يمكن الا اذا تميز السواد عن غيره وكل ما يتميز عن غيره فله
تعين في نفسه فله في نفسه ثبوت فالسواد لا يمكن سلب الثبوت عنه الا اذا كان ثابتا
في نفسه فيكون حصول الوجود له شرطا في سلب الوجود عنه هذا خلف و
منها انا سنقيم الدلالة في مسئلة ان المعدم ليس على امتناع خلو الماهية عن
الوجود وعلى هذا يستحيل الحكم على الماهية بالعدم فظهر انه ليس لقولنا السواد
موجود السواد معدوم مفهوم محصل فامتنع صحة التصديق بان السواد اما ان

يكون موجودًا او معدومًا فاما قولنا الجسم اما ان يكون اسود او لا يكون فلا يصح التصديق
به الا بعد تصور معنى قولنا الجسم اسود لكنه محال من وجهين احدهما انه حكم بوجود
الابن وهو محال على ما تقدم وثانيهما ان موصوفية الجسم بالسواد اما ان يكون
وصفا عدميًا او ثبوتيًا والاول محال لانه نقيض الاموصوفية وهي وصف سلبي
ونقيض السلب ثبوت ومحال ان يكون الموصوفية امرًا ثبوتيا لانه يكون نفس
وجود الجسم والسواد او مغايرا لها فالاول محال لانه ليس كل عقل وجود الجسم
والسواد عقل كون الجسم موصوفا السواد والثاني محال لانه موصوفية الجسم
بالسواد لو كانت صفة زايدة كانت موصوفية الجسم بتلك الصفة زايدة
عليه وعليها ولزم التسلسل فثبت ان موصوفية الشئ بغيره غير معقولة وزايدها
سلمنا نظم القضية باجزائها لكن لا نسلم عدم الواسطة وبنانه من وجهين احدهما
ان مسمى الامتناع اما ان يكون موجودًا او معدومًا او لا موجودًا او لا معدومًا
لا جايز ان يكون موجودًا والا كان الموسوف بر موجود الاستحالة قيام الموجود بالمعدوم
ولو كان الموصوف بر موجودًا لم يكن الممتنع ممتنعا بل لما واجبًا او ممكنا ولا جايز ان
يكون معدوما لانه نقيض الامتناع الذي يمكن حمله على المعدوم فيكون الامتناع عدميا
فلا يكون الامتناع عدميًا ولان الامتناع ماهية معينة في نفسها متميزة عن سايز
الماهيات ولولا ذلك الاستحال اشاره العقل الى ذلك واذا كان كذلك استحال
ان يكون نفيًا محضًا فان قلت ان له سوتا في الذهن قلت الذي في الذهن ان كان
موجودًا استحال اتصافه بالامتناع لان الموجود لا يكون ممتنع الوجود فان لم
يكن موجودا لاستحالة قيام الموجود بما ليس بموجود فثبت ان مسمى الامتناع

ليس

ليس بموجود ولا معدوم وذلك هو الواسطة وثانيهما ان مسمى الحدوث
وهو الخروج من العدم الى الوجود غير مسمى الوجود ومسمى العدم والا كان
حيث صدق مسمى العدم او مسمى الوجود صدق مسمى الخروج من العدم
الى الوجود وهو محال واذا ثبت ذلك فنقول الاني الذي يصدق فيه على
الماهية مسمى الخروج من العدم الى الوجود ما ان يكون الماهية في ذلك الان
موجودة او معدومة او لا موجودة ولا معدومة فان كانت موجودة فقد
صدق على الموجود انه خرج من العدم الى الوجود فيكون ذلك كانه يقال الخارج
الى الوجود فيكون شئ موجودًا مرتين وان كانت معدومة فهو محال اما اولا
فان مسمى الحدوث صفة موجود والا اثبت الواسطة والصفة الموجود يستحيل
قيامها بالمعدوم واما ثانيا فلانها متى كانت معدومة كان العدم الاصلي باقيا
ومتى كان العدم الاصلي باقيا لم يكن النقل من العدم باقيا فثبت ان الماهية كالذات
الحدوث لا موجودة ولا معدومة وله تقرير اخر هو الماهية اذا انتقلت من العدم
الى الوجود محالة الانتفاء لابد ان تكون معدومة ولا موجودة لانها لو كانت معدومة
فهي بعد لم تاخذ في الانتقال بل هي باقية كما كانت قبل ذلك وان كانت موجودة
فقد حصل المنتقل اليه بتمامه وهي حصول المنتقل اليه بتمامه لا يبقى الانتقال بل
ينقطع فظاهر ان حال حصول لابد ان يكون متوسطا بين المنتقل عنه والمنتقل
اليه فوجب ان يكون خارجًا عن حد العدم الصرف وغير واصل الى حد الوجود الصرف
وهو الواسطة والجواب عن الاول انك قلت المعدوم اما العدم متميز عن
غير متعين في نفسه وكل متعين في نفسه ثابت فان عنيت بالمتعين انه ليس غيره

فهذا مسلم لكن لم قلت ان ما يصدق هذا القول عليه يكون ثابتا وان عنيت
غيره فبينه وعن الثاني ان ارتفاع العدم وهو عدم العدم ولا معنى لذلك الا وجود
فلا يكون قسيم العدم قسما منه عن الثالث انا نختار قولك ان وجود السواد غير كونه
سوادا **قوله** هذا يقتضي ان يكون قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد
قلنا المراد من قولنا السواد موجود ان الهيئة المخصوصة المتصورة لها ما
بصائقها في الخارج وهذا كلام مفيد معقول ولا يقتضي ان يكون الوجود صفة
زائدة على الذات ولو عنى الواحد بقوله السواد سواد هذا المعنى لم يكن هذا
وانما كان هذا لانه يفيد في الاطلاق المصطلح عليه هذا المعنى **سلمنا**
عن وجود السواد زايد على ذاته فلم قلت ان ذلك محال **قوله** يلزم من ذلك
ان يكون الموجود قايما بما ليس بموجود وذلك يفضي الى تجويز ان يكون ما قامت
به هذه الحركات والالوان غير موجود في نفسه **قلنا** بديهة العقل نفضت بالفرق
فاجازت ان يقوم الوجود مع امر صفته ثبوتيه بما ليس بموجود في نفسه ومنعت
ان يقوم غير الوجود ومن الاعراض الثبوتيه بما ليس بموجود واذا فضت
البديهة بالفرق لم يلزم الشك في وجود الاجسام الملونه والمحركه **قوله** هذا
يلزم منه الحكم بوحدة الانسان **قلنا** المراد من قولنا الجسم اسوادان الشيء
الذي يصدق عليه الجسميه فان الاسودية صادقه عليه وحاصله ان شيئا واحدا
له صفتان فكانا قلنا صاحب الصفه الثانيه وهذا كلام معقول ولا يلزم منه
الحكم بوحدة الاثنين **قوله** لا يتصور قولكم السواد معدوم لان السواد
متعين وكل متعين فهو ثابت فكيف يكون الثابت نفيا **قلنا** المتعين هو

الذي

الذي ليس غير لا معنى له غير ذلك وهو القدر لا يلزم منه الثبوت سلمنا ان
السواد ثابت فلم لا يجوز ان يكون ثابتا في الذهن فان قلت الموجود في الذهن
يستحيل سلب مطلق الوجود لان الوجود في الذهن اخص من مطلق الوجود فا
لموجود في الذهن يصدق عليه حينئذ انه ليس بموجود وكلامنا فيما يقابل مطلق
الوجود لا فيما يقابل وجودا خاصا وهذا الكلام قد ذكر في هذا الموضع **قلت**
ليس الكلام في هذا الموضع فيما يقابل مطلق الوجود ولا نحن ندعي انه يصح ويمكن
ان يقال السواد معدوم فيراد به انه لا ثبوت للسواد اصلا لا في الذهن ولا في الخارج
وكيف والحكم على الشيء يستدعي كون المحكوم عليه متصورا وهل هذا الا في
قوة قول القايل السواد ليس بمتصور وهو كاذب وانما المراد من قولنا السواد
معدوم ان الصور التي تحصل في الذهن من السواد ليس لها ما يطابقها في الخا
رج لا غير ذلك **قوله** قولكم السواد معدوم لا يصح لما مع ثبوت الذوات المعدومة
كما هو قول المشايخ فاذ بطل اثبات ذوات في القدم بطل قولكم السواد
معدوم لان الحكم بشيء على شيء يستدعي كون المحكوم عليه حاصلا متصورا
فقط وان لم يكن ثبوت خارج الذهن كما يقول شريك الباري تعالى معدوم و
ان كان على كلا المذهبين غير ثابت في العدم **قوله** موصوفيه الجسم بالسواد اما
ان يكون هي نفس الجسم والسواد او زيد عليهما **قلنا** موصوفية الشيء بالشيء
حكم الذهن بالنسبة المخصوصة بينهما ولا وجود لذلك في الخارج فان قلت
الذهن اذا طابق الخارج عاد الخارج عاد الاشكال والا فلا غيره وايضا فان موصوفية
الشيء نسبة بينهما والنسبة بين الشيئين مستحيل ان لا يكون حاصلة فيما بل في احدهما

وهذا الكلام قد ذكرنا في هذا الموضع قلت الجواب عن الاول ان الذهن يحصل فيه
احكام ومفارقات ليست اشياء وذوات في الخارج كالموصوفية التي يلزم من
كونها شيئا في الخارج التسلسل وكالموثرية والكاملي وهو حصول الشيء في الزمان
وغير ذلك ولا يلزم من كونها في الذهن فقط ان يكون لاغير بها كما
قد ادعاه فان قال انها تكون حادثة لانها غير مطابقة فقد تكلمنا في الا
عراض على المحصل في هذا الموضع بما فيه كفاية وعن الثاني ان هذه النسبة
انما هي حكم الذهن فقط وليست موجودة بينهما كما هما موجودان وعن الرابع
ان الامتناع عدم محض ولا يلزم من كونه يقتضي الامكان العدم مع ان لا يكون
عدميا كما ان كل واحد منهما يقتضي الوجوب وهو عدمي ايضا ولا استحالة في
تناقض السلب كما لا استحالة في ان مصداق مصاديق الامور الوجودية قوله الا
متناع ماهية متميزة غيرها قلنا نعم ولكن في الذهن ولا استحالة في ان تتميز العدمية
ويتعين في الذهن قول الذي في الذهن ان كان موجودا استحال اتصافه بالا
متناع وان كان معدوما لم يكن الامتناع القايم به موجودا قلنا انا لا نقول ان
الذهن باخذ الممتنع وانما ياخذ الامتناع فقط مجردا عن الموصوف به فان احد
الامرين من الاخر قوله الان الذي يصدق فيه على الماهية مسمى الخروج من العدم
الى الوجود لا يكون الماهية فيه موجودة ولا معدومة قلنا بل هي موجودة
لانه صدق عليها في ذلك الوقت انها قد حصلت فهي موجودة ولكن هذه
الفاظ موهمة وهي قولكم الخروج من العدم الى الوجود فيحمل للسامع
انها مثل شيء في وعاء انتقل منه الى وعاء اخر وليس الامر كذلك بل يوجد

الفاعل

الفاعل ذاتا لم يكن من قبل اصلا فهي الحلال الثانية موجودة وانما لم يصدق
مسمى الحدوث في الحال الثانية وما بعدها لانه موجود منسوب الى الوقت
الاول فقط وحيث لم يتحقق الوقت الاول في الوقت الثاني امتنع الحاق
لفظ الحدوث قوله الماهية حال الانتقال لا يكون موجودة لانه قد حصل
التنقل اليه بتمامه فلا انتقال قلنا قد بينا ان الغلط في هذا من جهة اللفظ
وهو الانتقال وليس الاحداث عبارة عن نقل الشيء من امر الى امر وكان
المعدوم ذاتا فانتقل من عدم الى وجوده بل ليس الا وجوده ذاتا لم يكن
من قبل شيئا فاذا اسقط اللفظ الموهم سقط الاشكال فصل
ذكر شبهها السوفسطائية محصولها ان الاختلاف الامرجة والعادات
كثيرا في الاعتقادات كمن يشتغل بكلام المتكلم طول عمره او كلام الفلاسفة
فانه يعتقد صحة ما اشتغل به وكالضعيف المزاج سفيح الاحلام والقوي
المزاج يسفيح الاحلام والقوي المزاج لا يستفيحه فلعل الحرم بهذه البديهيات
كان لمزاج عام او لالف عام فلا يجب الوثوق بها ثم سئل نفسه فقال الانسان
يعرض خلو نفسه من جميع مقتضيات الامرجة والعادات ويحرم بهذه البديهيات
فدل على ان الجازم بها صريح العقل واجاب بوجهين احدهما هب انا
فرضنا خلو النفس عن المزاج والعادة لكل فرض الخلو لا يوجب الخلو فلعلنا
وان فرضنا خلو النفس عنها الكنها ما خلت عنهما فحينئذ يكون الحرم بسببها
لا بسبب صريح العقل وثانيهما سلمنا ان الفرض الخلو يوجب الخلو لكن لعل
في نفوسنا من الهيات العاديه والمزاجيه ما لا يعرفه على التفصيل وحينئذ لا يمكننا

فرض خلو النفس عنها وذلك بسبب المهمة اقول ان سلم اولاً في الوجه الاول
ثم منع في الوجه الثاني وهذا مستدرك في صناعة النظر فكان الواجب ان يقدم الوجه
الثاني فيجعله اولا وذلك بان نقول لانسلم انه يمكننا فرض خلو النفس عن
جميع الهيآت مقتضيات الامزجة والعادات وذلك انه يجوز ان يكون في نفوسنا
من هذه الهيآت والملكات ما لا يعرف على التفصيل ولا يمكننا فرض خلو النفس عنه
مشروط بالشعور به فاذا لم يشعر به على التفصيل فلم يكن فرض اخلاء النفس
عنه ثم نقول في الوجه الثاني سلمنا انه يكون فرض خلو النفس عن جميع هيآتها
وملكاتها لكن فرض الخلو امر غير فصول الحال وتحققه فنحن ان صححنا فرض الخلو لكن
لا يلزم من حصول الفرض حصول الشئ المفروض فجاز هذا الجواز ان يكون فرض
الخلو قد حصل لكن النفس ما حلت وحينئذ يكون الحر مرحاصلاً بسبب تلك
الهيآت التي لم تخل النفس عنها ولو لا ان ترتيب الاسئلة والنظر مذهب
الذي يعلوه اصحابه فيه لاجله لما خرجنا مخرجاً نحن الى ذلك ولخطا كثيرا
من امثال هذا الموضع فصل قال النظر اما يكون عدميا وهو الذي يقال
ان النظر لوجود العقل عن العقلات او وجوده وهو الذي يقال النظر تحديق
العقل نحو المعقول وهذا كما ان الرويه بالعين يقدمها النظر الى المرئي وهو
تقليب الحدقة نحوه التماسا لرؤيته وبالنظر فكذا الرويه بالعقل يقدمها تحديق
العقل نحو المطلوب التماسا لرؤيته بالبصيرة اقول انه حيث شرع يحكي
المذاهب وجب عليه ان يحكي ما يقوله اهل التحقيق فيترك الخطابة والكلام
المزوق وقد علم من مذهب شيخنا ابي هاشم رحمه الله واصحابه وهم اهل الكلام

حقاً

حقاً ان النظر معنىً مفرد وجودي متميز عن سائر المعاني زايد على ترتيب التصديقات
في الذهن قول الجويني وغيرهما على النظر معنى مفرد زايد على ترتيب التصديقات
في الذهن وان خالفوا في التوليد فما باله لم يذكر هذا القول في شرح المذاهب
وحكى بدلاً منه مذهب قوم من الصوفية لا اصل له وان النظر تحديق العقل كما
ان النظر تحديق الحاسة وهو كلام خطابي لا طايل تحته لانه لا يجوز ان نحمل على
حقيقة فان العقل ليس جسماً يحدق به ولا يقلب نحو المعقول ويحرك تارة ويسكن
اخرى التماسا لادراكه لحده من تحديق حاسة البصر نحو المرئي وان حمل على مجازه
لم يمكن ان يذهب به الى امر معقول الا ما يذهب اليه ابو هاشم واصحابه فكان
لا يليق به في شرح المذاهب ان يذكر ما يقوله اصحاب الصناعة ولا يعدل عنه
الى غيره مما هو خارج عن اصطلاحاتهم فصل حكى شبهة المنكرين كون النظر مفيد
للعلم محصولها ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز ان يكون
ضروريا اذ كيف ما ينكشف الامر يخلاقه ولا نظريا والا لزم التسلسل واجاب
فقال ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم هو نظري والتسلسل غير لازم
لان الرويه التجئ على المقدمتين اذا كان ضروريا وكانتا ضروريتين اما ابتداً
او بواسطة سانها كذلك وعنده علم ضروري ان اللازم عن الضروري علم
بالضرورة ان الحاصل علم اقول ان الذاهبين الى العلوم النظرية راجعة عند
التحقيق الى العلوم الضرورية وان كان كلامهم قويا وهذا القول الذي اختاره
هذا الرجل في هذا الكتاب وقد صرح به فيما بعد الا ان المعترض لا يعترضها
هنا فنقول اذا كنت اخترت ان هذا العلم نظري ثم فسرت العلم النظري

بتفسير يرجع فيه الى عند التحقيق الى الضروري خصوصا وقد صرحت في النتيجة
بذلك وقلت علم بالضرورة ان الحاصل علم فقد امتزجت العلوم النظرية
عندك بالعلوم الضرورية فهلا قلت لصاحب الشبهة انهما اليسا قسمين
وان مرجوعهما في الحقيقة الى قسم واحد وهو الضروري ثم بين ان ليس يلزم
يلزمك ولا واحد من الاشكالين اللذين ادعى صاحب الشبهة انهما لازمان
للقسمين اما اشكال التسلسل فانه انما يلزم ان لو لم يستند هذه المقدمات
الى العلم الضروري لكنه قد بان ان المقدمات ضرورية وان لزوم ما يلزم عنها ضروري
فصار الكل ضروريا وانقطع التسلسل فبقي الاشكال الآخر على دين كون العلم
المذكور ضروريا وهو انه لو كان ضروريا لما انكشف انه باطل في وقت مالكنا نرى
ان الامر ينكشف جهلا فرق كثير من الاوقات فليس بضروري اذا فصاحب
الكتاب حيث اجاب بر مدفوع الى التقضي عن هذا الاشكال ولم يجب عنه و
الاولى اجاب عنه بالمعارضة بغلط الحس وحينئذ يستغني عن ايراد الشبهة
الثالثة وهو ان الانسان يكون نظر في دليل مدة طويلة ثم تظهر له
ضعفه فانه اجاب عنها بان هذا معارض بغلط الحس فقد بان انهما
الاولى عند التحقيق وان الجواب عنهما معا **فصل** حكى مذهب
التعليمية وافرجة يحتج بها ارباب النظر عليهم وهو انه لو افتقر حصول
العلم بالشئ الى معلم لافتقر العلم الى معلم آخر ولزم التسلسل **قال**
التسلسل لا يلزم مهم بجواز ان يكون عقل النبي والامام اكمل من عقول
سايرالخلق فلاحرم كان عقله مستقلا بادراك الحايق وعقل غيره لم يكن

مستقلا

مستقلا فكان مستقلا محتاجا الى العلم ثم حكى شبهة للتعليمية محصولها انا نرى
الانسان وحده لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم لكن لابد من استاد يهديه وذلك
يدل على ان العقل غير كاف ثم اجاب عنها فقال لا نزاع في العين ولكن الا
متناع ممنوع والا لزم التسلسل على التعليمية وقلت ان التسلسل لا يلزمهم
لاحتمال ان يكون عقل العلم اقوى من عقول سايرالخلق فلاحرم كان عقله مستقلا
بادراك الحقايق وعقل غيره لا يكون مستقلا فكان محتاجا الى التعليم فاذا كنت
قد طعنت في الاستدلال بالتسلسل فكيف عدت اليه وتمسكت به وقد رام بعض
المكلفين من اتباعه لما سمع مني هذا الاعتراض ان ينتصر له فقال ان الجواب
تفسير اسلم بر من متناقضه ما قاله او لا حيث زيف كلام المتكلمين فاستند
لا لهم بالتسلسل **قال** وتفسير جوابه ان يقال للتعليمية ما تعنون بقولكم
الانسان وحده لا يستقل اتريدون ان الانسان من حيث هو انسان ام تريدون
البعض فان اردتم الثاني قيل لكم اتريدون انه قد يكون الواحد من عرض الناس
لان يستقل بادراك العلوم لبلادته عنده وان غيره من عرض للناس ايضا
يستقل بذلك لذكاء وفطنته او تريدون بان الناس كلهم ماعدا المعلم
لا يستقلون فان اردتم الاول فهذا مسلم ولا يلزم منه اثبات امام لان الناس
يرشد بعضهم بعضا ويمد منهم الذكي البليد باسباب التفهم حتى يفهم ما
يشاهده الان بيننا وان اردتم الثاني قلنا لا نسلم لكم هذه الدعوى هذا التفسير
بل نحن من ورآء المنع وان عنيتم القسم الاول من القسمين الاولين وهو ان
المراد بقولكم الانسان وحده لا يستقل هو من يصدق عليه مسمى الانسانية

فالمعلم الذى يشيرون اليه انسان فليحج الى معلم يرشده ويهديه وفى ذلك لزم التسلسل

الجواب فقال لهذا المتأول ان التسلسل لا يلزمهم كما توهمته لانا لو قدرنا انهم اراد وا هذا القسم وهو ان الانسان من حيث يصدق عليه مسمى الانسانيه لما لزمهم التسلسل الا اذا اضافوا الى كلامهم لفظة اخرى ما قالوها ولا حكاها صاحب الكتاب عنهم وهى انه يحتاج الى معلم بشريّ وما قال القوم الا ان الانسان من حيث هو انسان لا يستقل بادراك العلوم الالهيه بل لا بد له من مرشد وللمرشد اعم من المرشد البشريّ فيمكن على هذا ان يكون معلمهم الذى هو الامام محتاجا لا نسانيته الى مرشد هو الله تعالى وذلك بان يعصمه ويوفقه وتقبض عليه العلوم والالهيات فلا عطى فى معرفة الله تعالى وحينئذ ينقطع التسلسل واعلم ان نهافت كلامه ومناقضته فى ريف اعتماد المتكلمين على لزم التسلسل فى اول المسئله والرجوع باخره الى التمسك بالتسلسل عند انتهاء المسئلة اظهر من ان تحتاج فيه الى الاطناب والانضاح ولولا ان هذا العذر الركيك قاله بعض من يظن فيه الفطنه لما ذكرنا

فصل قال الناظر لا بد ان يكون عالما بالمطلوب لان النظر طلب وتحصيل الحاصل محال لا يقال ربما علمنا الشئ ثم نظرنا فى الاستدلال عليه بدليل بان لانا لا نقول المطلوب هناك لا المدلول بل كون الثانى علما وهو غير معلوم بقى لنا الذى هذه صورته وهو الذى يعلم الشئ ثم ينظر فى الاستدلال عليه بدليل بان هل اذا تم نظره وصح وبكامل بعضى الى العلم بذلك المدلول ثانيا ام لا يستلزم العلم فان قال يستلزم علما ثانيا نفى ذلك اجتماع المثلين وهو ممنوع من ذلك لا يقال العذر عن هذا من وجهين احدهما

الاعراض

الاعراض غير باقيه والعلم فلكما فالعلم الموجب بالنظر الثانى لا يصادف فى القلب العلم الاول الموجب عن الاستدلال الاول فلا يلزم اجتماع المثلين وثانيهما لا نجوز ان يقال ان هذا الاستدلال الثانى بموجب نفس العلم الاول لو سلمناه بقاءه لانا نجيب عن الاول بان المخالف يذهب الى بقاء الاعراض وهو القول الذى نصره فى هذا الكتاب وعن الثانى ان ذلك قول باجماع معينين مستقلين على اثر واحد وهو محال عند صاحب الكتاب ايضا وان التطرف الدليل الثانى لا يستلزم علما فهذا باطل بالبديهة لانه يقتضى ان من علم ثبوت الصانع بالتطرف امكان الذوات ثم نظر فى الدليل الثانى وهو حدوث الذوات ونظره وكامل ان لا يعضى برا الى العلم وهذا باطل بالبديهة لان العقل فقط يقتضى ان من علم ان الاجسام محدثه وان كل محدث فله محدث فانه ممتنع ان لا يجعل فى ذهنه النتيجه وهى ان الاجسام محدثا **واعلم** ان البحث وان لم يتعلق بهذه المسئلة وهى ان الناظر يجب ان لا يكون عالما بالمنظور فيه الا ان البحث مع المخالف فيها قد ساقنا الى احد امرين خارجين عن هذه المسئلة اما مخالفة البديهة او ترك بعض المذاهب التى نذهب اليها وينتصر لها

فصل قال الدليل على وجوب النظر ان معرفة الله واجبه ولا يمكن تحصيلها الا بالنظر وما يتوقف الواجب المطلق عليه وكان مقدورا للمكلف فهو واجب **اقول** لم قلت ان ما هذه سبيله يجب ان يكون واجبا فان استدللت على ذلك بانه لو لم يكن واجبا لكان تكليف ما لا يطاق فانت تحرم ما لا نطاق بل نقول ان التكاليف باسرها تكليف ما لا يطاق فكيف يجاب وممنع الان منذ نقل نقال له لم اشترطت قولك وكان مقدورا للمكلف **اقول** انه تعالى اذا امر زيدا ان يلمس السماء فانه الرقى الى السماء غير واجب عليه لانه لا يقدر عليه فان قال بل هو واجب عليه قيل

فقد بطل استرا طك في الوجوب القدره على مقدم الواجب وان قال
انه ليس الزكوة واجب عليه لايقدر عليه قيل فينبغي ان يكون الاسلام واجبا
على اليهود والنصارى لانهم في حال يهوديتهم ونصرانيتهم لايقدرون عليه
لان القدره مع الفعل عندك فالقدرة على الاسلام لايوجد قبل وجود الاسلام
وفي ذلك كون الاغير مكلفين بالاسلام وهذا خارج عن الدين ثم يقال له
استدلال بدليل مركب من العقل والسمع على وجوب النظر وهو مخالف مذ
هبك لانك لاتجعل شيأ من الواجبات مستنبطا من امر عقلي وزعم ان مدرك
الوجوب هو السمع فقط وفي هذا ترك مذهبك ونقض قولك ثم يقال له
قلت هو السمع فقط وفي هذا نزل مذهبك ونقض قولك ثم يقال له قلت في
اواخر الاعتراضات في هذه المسئلة سلمنا انه لاطريق الى المعرفة الا النظر فلم
قلتم ان مالايتم الواجب الا به فهو واجب عاير ما في الباب انه لم كذلك لزم تكليف
مالايطاق لكنه الحق بل التكاليف باسرها تكليف مالايطاق ثم قلت بعد ذلك
سلمنا ان تكليف مالايطاق انما يلزم لو كان الامر بالمعرفة مطلقا فلم لايجوز ان
يكون مشروطا وان كانت الصفة مطلقة كقوله وآتوا الزكوة فيقال لك هذا
سوء ترتيب في صناعة الجدل والنظر لانك سلمت انه تكليف مالايطاق وقلت
وهب انه كان كذلك فمذهبنا انه لاحذور في ذلك ثم منعت بعد التسليم فقلت
لانسلم انه لايلزم تكليف مالايطاق لانه انما يلزم لو كان الامر بالمعرفة ثابتا
على الاطلاق ولانسلم ان الامر مطلق بجواز ان يكون مشروطا بالامر بالزكوة وقد
كان الواجب ان تقدم الثاني على الاول لتحفظ به نظام الترتيب الجدلي الواجب

يدل به اصحابك ويزعمون انك وضعت مصنفاتك عليه ويقال له الحسن
بك في قاعده النظر ان يجيء بحجة ثم يورد عليها اسولة واعتراضات فاذا انتهيت
قلت في اخرها عن هذه الاسولة وان كان بمكنا لكن الاولى التعويل على الظاهر
على ظاهر النصوص بقوله تعالى فاعتبروا انظر واليس هذا هو الانتقال الذي يحكم
على صاحبه بالانقطاع والعجز فصل وقد ذكرنا في التعليق على المحصل ان
القول بكون وجوب النظر سمعا يفضي الى افحام الانبياء وقررنا هناك
اصحابنا في الاحتجاج بذلك واجبنا عن كلام المخالف ثم ظهر لنا ان لاحاجة
للمخالف على اصوله ان يتكلف تلك المعارضة التي تكلفها ولا ذلك الجواب
الذي يزعم انه مشترك وصالح لان يجاب به من جانبنا وجانبهم وذلك ان
لقايل ان يقول فصاري امر الكفار ان يتمكنوا من افحام الانبياء بما ذكرتموه واصول
المخيرة تقتضي ان افحام الانبياء متوجه بكل طريق لان لهم ان يقولوا انه قد
ثبت بدليل العقل ان المقدره لاتكون وان حركاتنا تخلق فينا وانه لاسبيل
لنا الى تصديقكم والاقرار بنبوتكم الا اذا خلق فينا ذلك التصديق والاقرار
فنحن معذورون في جحودكم لانه مرسلكم لا يخلق فينا تصديقكم بل خلق فينا
جحدكم وتكذيبكم فاذا قال لهم النبي عليه السلم كيف تكفرون بالله وانتم اموات
فاحيناكم قالوا مرسلك خلق الكفر فينا فكيف نقول كيف تكفرون وهو الذي
اضطرنا الى الكفر واذا قال لهم لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم
تعلمون قالوا مرسلك الجانا الى الناس الحق بالباطل واضطرنا الى كتمان
الحق واذا قال لهم فما لهم لايؤمنون واذا قرئ عليهم القرآن لايسجدون

قالوا له منعنا مرسلك من الايمان ومن السجود عند تلاوة القرآن فترتوبخنا و
تفرعنا بتركها واذا قال لهم فما لهم عن التذكرة معرضين قالوا اسل مرسلك
لم جعلنا معرضين ولا تسئلنا نحن فانا قوم خلق الاعراض فينا واذا قال لهم لهم
انا مصرفون وانا توفكون قال آلهك صرفنا وافكنا وحال بيننا وبين تصديقك
وامثال هذا كثير بطول تعداده فالقوم لا يتحاشون من ان الانبياء محجوجون
محصومون على اصولهم ومعترفون ان قاعده الخير اذا صحت وكانت صدقا
وحقا لم تكن للانبياء حجة ثانية على الكفار من حيث النظر والجدال بل حجة الكفار
عليهم ثانية حجة للانبياء اخصه واذا كان هذا هو محض المذهب وباطنه
فظاهر من مالى حاجه تلجئ المخالف ان يتكلم الجواب عن الكلام اصحابنا في مسئلة
وجوب النظر هل هو عقلى ام سمعى فان يورد تلك المعارضه المناقضه التى
ليست وزال كلام اصحابنا وذلك الجواب الذى لا يمس الذى الاحتجاج بوجه
من الوجوه بل هو جواب عن غير ما ثبتت الحجة عليه ومن قاعده مذهبه ما قد
ذكرناه وهو دينه واعتقاده اى حاجه له الى التستر بذلك الكلام الركيك وكان
الاولى ان نقول في الجواب قصارى ما احتجم به ان يقتضى ذلك الى الحام الا
نبياء عندى غير محذور لان مذهبى يقتضى ان الحامهم متوجه بما ذكرتموه
وبغير فقد التزمتموه فى ما هو غير مذهبى ولا يجوز الزام الانسان ما لا يلزم مذهبه
ولا نقول به فلو اجاب بهذا الاراح واراح **فصل** قالوا قد اختلفوا فى اول الواجبات
فمنهم من قال هو المعرفه ومنهم من قال هو النظر المفيد للمعرفة ومنهم من قال
هو القصد الى ذلك النظر المفيد للمعرفه ومنهم من قال هو القصد الى ذلك

النظر وهو

النظر وهو خلاف نقطى لانه ان كان المراد اول الواجبات المقصوده بالقصد
الاول فلا شك انه المعرفه عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل
العلم مقدورا وان كان المراد باول الواجبات كيف كان فلا شك انه القصد
اقول قولك اختلفوا فى اول الواجبات الى من نشر بذلك الى اصحابنا المعتزلة
المانعين من تكليف ما لا يطاق اما الى اصحابكم المجوزين له ام الى الفريقين معا
فان اشار الى الاول او الى الثالث فليس الامر كما ذكرت على الاطلاق بل ان يقال ما قاله
اصحابنا ان النظر هو اول الافعال الواجبه المقصوده من غير شرط التى لا تقوى
عن وجوبها مكلف احترزنا بقولنا الافعال عن ترك الظلم فان الانسان يلزمه
فى الوقت الباقى من كمال عقله ان لا يظلم غيره وليس يتقدم على وجوب النظر على
وجوب ذلك واحترزنا بقولنا المقصوده عن القصد الى النظر فانه يتقدم وجوبه
وجوب النظر لكنه ليس مقصودا بقصد قبله واحترزنا بقولنا التى لا تقوى
من وجوبها مكلف مما اذا استودع المراهق وديعه او اتلف على غيره مالا فطلب
عند كمال عقله برد الوديعة او بقيمه المتلف فانه يلزمه الشرع فى رد الوديعة
ودفع القيمه فى الوقت الثانى كمال عقله ولا يتقدم وجوب النظر على وجوب ذلك
لكن من فرضناه قد يعرى المكلف منه بان لا يستودع وديعة ولا يتلف على غيره
مالا ولا يطالب برد الوديعة ولا بقيمه المتلف ويدخل فى جملة الاحكام التى تجرد
بهذا العبد ايضا عنها شكر المنعم من الناس اما الاجنبى والابوان فانه احد
ينفك عن ذلك بعض المكلفين وهو من ليس له اوان كلام والملائكه ومن لم
ينعم عليه الى ان كل عقلاء احد من المكلفين واحترزنا بقولنا التى ليست مشروطة

عن المكلف في الوقت الثاني من كمال عقله فانه يجب عليه في هذا الوقت ان يشكر الله تعالى
على نعمه عليه ولكن لا يجب عليه ان يشكره مفصلا او على الاطلاق لانه غير عارف
بربه ولا عالم فانه لو كان لخالق فانه قد قصد بخلقه الاحسان اليه ولكن يلزم شكر منعم
بقول ان كان لي خالق قصد الاحسان الي فهو شكور ويعظمه بقلبه فهكذا رتبت
اصحابنا هذا الكلام على هذا النحو من الترتيب ولا تطلعون ان النظر او الواجبات
كما اطلقه هو وان اشار بقوله اختلفوا الى اصحابه الباقين للتحسين والقبيح العقليين
المجوزين لتكليف ما لا يطاق فالكلام وجيه وهو ان يترك الظلم ووجوب رد
الوديعة ورد قيم المتلف وشكر المنعم كلها لا تجب بالعقل وانما تجب بالشرع
عندهم فلا يلزم معرفة الموجب لها ليصح وجوبها فاذا اجب معرفة الله تعالى
والنظر فيها قبل وجوب هذه لان المعرفة بالله اصل وهذه فروع لا تجب الا بالشرع
المبني على المعرفة لكان لقايل ان يقول له لم قلت ان وجوب المعرفة او النظر فان
كان سمعيا يتقدم على وجوب هذه الافعال والتروك المذكورة وان كانت سمعية و
ذلك لان الوجوب عنده وهو يقول الله تعالى اوجب ومن الجايز ان يقول الله تعالى
للمكلف عند كمال عقله اوجبت عليك ترك الظلم واوجبت عليك شكر النعم
وغيرهما ان يكون معلوما بطريق تعالى بفعل المكلف في هذا الفعل المخصوص او الترك
متقدما على تعلق خطابه له باجاب المعرفة عليه او النظر عايه ما في الباب افيكون
الجاب من قبل ان يمكن المكلف من العلم بالوجوب فهذا هو تكليف ما لا يطاق شعرية
لا يمكنهم الامتناع منه لانه صريح مذهبهم فالحاصل ان هذا الكلام الذي ذكره
ان كان نفريعا على قول اهل العدل فقد بنيا انهم لا يقولون به على الوجه الذي اورده

وان كان

وان كان تفريعا على قول المجبرة لم يمكنه اثبات الا بترك قول المجبرة ومنع تكليف
ما لا يطاق فثبت انه مستدرك على كلي السمين واما قوله ان المراد بالسوال
الاول الواجبات المقصوده بالقصد الاول ما هو فلا شك امر المعرفة
عند من يجعل العلوم مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم مقدورا فكلا
فلقايل ان يقول الست تجعل النظر عباره عن تصديقات قريبة في الذهن ليوصل
بها الى تصديقات آخر فالنظر عندك من قبيل العلوم ايضا فلا يصح منك ان
تفرق بين المعرفة والنظر وتقول ان كانت العلوم مقدورة لنا فاول الواجبات
المقصوده هي المعرفة وان لم يكن العلوم مقدورة لنا فاول الواجبات المقصوده
هو النظر ويمكن الانتصار له لانه قال النظر ترتيب تصديقات ولم يقل النظر
تصديقات مرتبة واذا كان النظر هو ترتيب هذه التصديقات فهو خارج عن قبيل
المعلوم واعلم ان الاظهر ان هذا القول انما قاله قدماء المعتزلة للمتكلمين
الذاهبون الى ان النظر معنى مفرد عن العلوم الضروره التي في الاذهان
وغير ترتيبها وحصول بعضها عقيب بعض ولكن صاحب الكتاب
فقله الى ها هنا كما وجده ولم يحققه ونحن فقد ذكرنا ما عندنا فيه من
الاعتراض وما يمكن ان يكلف له من العذر فصل قال النظر الفاسد لا
يولد الجهل ولا يستلزمه عند الجمهور منا ومن المعتزلة وقيل انه
مستلزمه وهو الحق عندي لان كل من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم
مستغن عن المؤثر فمع تصورهما ذين الجهلين استحال ان لا يعتقد
ان العالم غني عن المؤثر وهو الجهل احتجوا بان النظر في الشبهة لو استلزم

الجهل لكان نظر المحق فى اشبهة المبطل يفيد الجهل **جوابه** انه معارض
بان النظر فى الدليل لو افاد العلم العلم بنظر المبطل فى دليل المحق يفيده العلم فان
جعلت هناك شرط الافاده اعتقاد حقيقة تلك المقدمات فهو جوابنا عما
قالوه **الكلام** فى هذا الموضع يقال له الجعل الاعتقاد معنى خارجا عن الامور
الستة المذكوره وهى العلم والجهل والتقليد والظن والشك والوهم
امر لا فان جعله معنى زايدا عليها فهو مناقض لما قاله فى هذا الكتاب فباطل ايضا
اما مناقضته فلانه قال فى هذا الكتاب واما الاعتقادات فهى امور يجدها
الانسان من نفسه ويدرك التفرقة بينهما وبين غيرها وهى اما ان يكون حاصلة
او لا يكون ثم فسر تقسيما حاصرا الامور الستة التى ذكرناها ولم يجعل الاعتقاد
امرا زايدا عليها واما بطلانه فلان العلم هو التبين للشئ وسكون النفس
فلو كان الاعتقاد زايدا عليه لتصور ان يكون الانسان معتقدا المذهب وليس
لساكن النفس الى راى ومذهب وليس معتقدا الروان يجعل الاعتقاد امرا زايدا
عليها سئل عن معنى قوله شرط التزام النظر العلم اعتقاد النظر حقيقة المقدمات
فلا يمكنه غير الاعتقاد الذى ذكره الا يظهر بالعلم خاصة دون باقى الامور الستة
تقدير كلامه شرط كون التصديقات المرتبة التى هى النظر مستجرة للعلم ان تعلم انها
كون تلك التصديقات طابقة للخارج لكن النظر الصحيح عنده عبارة عن علوم
مرتبة والعلم يكون العلم علما ليس نفس العلم فيلزم ان يعتبر مقدمة اخرى غير
المقدمتين فهذه المقدمة الثالثة ان لم يكن تفيسه لم يكن النظر فى نفسه يقينا فلا
يفيد العلم وان كانت بقسه وجب ان ينضاف اليها اعتقاد اخر انها حق كما

اضيف الاعتقاد الاول الى تلك المقدمتين والكلام فى هذا الاعتقاد الثانى كالكلام
فى الاول فيلزم التسليل **فصل** قد عرفت ان الفكر هو ترتيب تصديقات سوصل
بها الى تصديقات اخر ثم ان التصديقات المستلزمة ان كانت مطابقة لمتعلقاتها
فهى الفكر الصحيح والا فهو الفكر الفاسد **اقول** ليس يكفى فى صحة النظر ان يكون
تلك التصديقات مطابقة لمتعلقاتها ولا فى فساده ان لا يكون مطابقة لمتعلقاتها
فانما صحة النظر كما يعتبر فيها ان يكون تلك التصديقات مطابقة لمتعلقاتها يعتبر
فيها ان يكون ترتيب تلك التصديقات صحيحا اعنى واقعا على وجهه وان يكون
على الشرايط المنظفة **مثال** ذلك ان يرتب لكل انسان صهال او بعض الانسان
صهال فلا ينتج ويكون النظر فاسدا وان كانت التصديقات مطابقة لمتعلقاتها
وكذلك لو جعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى فى الشكل الاول واراد ان ينتج
منها كليا موجبا لم يصح وان كانت المقدمات مطابقتين لمتعلقاتها
لمتعلقيها ولمعتبر له **فيقول** انه قال تلك التصديقات المستلزمة انما تكون
مستلزمة للنتيجة اذا كان ترتيبها صحيحا على قاعده فالاشكال غير وارد على ما ذكرها
هنا لكنه وارد على عبارته فى المحصول فى اصول الفقه وقد ذكرنا فى التعليق عليه
ويقال له الواجب ان يقدم هذه المسئلة وهى الكلام فى نفسه حقيقة النظر
الصحيح والفاسد على المسئلة التى قبلها وهى ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة
لان البحث عن ماهية يجب ان يتقدم على البحث عن احكامه **فصل** حكى قول ابن
سينا انه لا بد فى الانتاج من العطف لكيفيه اندراج الصغرى تحت الكبرى وانه لا
يكفى فى الانتاج حصولهما كيف اتفق واعترضه فقال هذا الاندراج الذى قد استرط اما

ان يكون معلوما مغايرا للمقدمتين المقدمتين او لا يكون فان كان الاول فهو اذا مقدمة اخرى لابد فيها من الانتاج ويكون الكلام فى كيفية اليتام مع الكبرى والصغرى كالكلام فى كيفية التيام الصغرى والكبرى فيفضى الى التسليل وان كان الثانى لم يكن شرطا لان الشرط شئ مغاير للمشروط فاذا لم يكن هذا معلوما مغايرا فليس بشرط

اقول مثل هذا يلزمك حذو النعل بالنعل بان نقال لك كل واحدة من المقدمتين شئت مستقل فى الانتاج فان قانعر فهذا باطل اما اولا بالضرورة لانا نعلم ضرورة ان ليس احد المقدمتين بمفردها منتجا واما ثانيا فلانه يقتضى اجتماع اسباب مستقلة على اثر واحد وهو محال وان قال لا قبل لم يحصل عند الاجتماع امر لم يحصل عند الانفراد اولم يحصل الثانى باطل والا لامتنع الاندراج عند الاجتماع كما امتنع عند الانفراد والاول اعتراف بحصول شئ زايد على مجرد المقدمتين فيكون مقدمة ثالثة نثر الكلام فى اجتماعه مع المقدمتين الاولتين ويلزم التسلسل فكل ما اجيب به عن هذا فهو جواب ابن سينا عن كلامك **ويقال** له ان ابن سينا ما عنى الا ان يجب ان يجمع المقدمة الثانية والمقدمة الاولى فى الذهن فى وقت واحد ليتم الانتاج لان المقدمة الواحدة لا تنتج والمقدمة المعدومة لا يؤثر لعدمها فعبر عن ذلك بما حكيته عنه ونحن نفسره **اما قوله** ان حصول المقدمتين فى الذهن لا يكفى لحصول النتيجة لا مسمى حصولهما اعم من حصولهما مقترنين او متوافقين فعبرنا بمسمى لا عبر عن المسمى الاخص **واما** بمثله عليه بمثال البغلة فهذا الذى اشرنا انا عليه هو مقصوده لان الانسان يعلم ان هذا الحيوان بغلة ويعلم ان كل بغلة عاقر بعد ان زالت المقدمة الصغرى عن ذهنه **واما** قوله بلى لابد مع حصول المقدمتين من

التفطن

التفطن بكيفية اندراج الجزئية تحت الكلية وليس الاندراج امرا زايدا على الاجتماع فيهما فى الذهن فى ان واحد **نقول** له سلمنا ان كيفية اندراج الجزئية تحت الكلية امر مغاير للمقدمتين لكن ابن سينا ذكر امرا زعم انه مشترط معتبر فى الانتاج وهو دخول التفصيل تحت المجمل وليس هذا هو الامر المعتبر الذى اشار اليه تفصيلا بجب دخوله تحت جملة ولا جملة بجب دخول تفصيل تحتها بل هو كيفية نسبة احدى المقدمتين وهى الصغرى الى الاخرى وهى الكبرى فلا يلزم ان يكون له كيفية اندراج تحت الكلية كما لزم فى الاول ان يكون للجزئية كيفية اندراج تحت الكلية فلا يلزم التسلسل انما يلزم ان لو كان لكيفية الاندراج التى زعم الرجل انها معتبر اندراج ايضا تحت شئ اخر وليس والامر كذلك فان قلت انه وان لم يكن له اندراج قلبها فانا نلزم التسلسل بطريق الاليتام لا بطريق الاندراج **قلت** هذا الان اشكال لا يختص ابن سينا ولا هو مقصور على هذا البحث بل هو وارد على كل العقلاء فى كل المباحث القياسية وذلك ان القياس لابد فيه من ترتيب المقدمات فى الذهن لانها لا يفتح كيف حصلت بل لابد لها من ترتيب مخصوص وذلك الترتيب ليس هو نفس المقدمات لانه صفة المقدمات وصفة الشئ ليس نفس الشئ ولانه لو كان نفس المقدمات لوجب ان يكون المقدمات كيف حصلت فقد حصل الترتيب واذا كان امرا مغايرا لنفس المقدمات فللكلام فى كيفية اليتام مع المقدمات اعنى ترتيبه معها كالكلام فى اليتام المقدمات انفسها فيلزم التسلسل **فصل** قال الدليل العقلى لابد ان يكون بحال يلزم من وجوده وجود المدلول فاللازم حاصل لا محالة من هذا الطرف فان لم يحصل

بالطرف الاخر فهو الاستدلال بالمشروط على الشرط كل الاستدلال بالعلم
على الحيوه وان حصل من الطرفين فهو الاستدلال بالعلة المعينة على المعلول
المعين على العلة المطلقة او المعينة ان ثبت التساوى بدليل منفصل اقول
لا وجه لادخال العلة المطلقة فى هذا الموضع لان المعلول المعين يدل على علة
مطلقة ويستحيل ان يدل العلة المطلقة على معلول معين فان قلت انه قد قال ان
ثبت التساوى بدليل منفصل قلت هذا الكلام راجع الى قوله او المعينة و
ذلك لانه قد يستدل هذا اللزوم على هذا اللازم وقد ثبت بدليل منفصل ان
هذا اللازم لا يلزم الا ذلك الملزوم خاصة دون غيره فحينئذ يستدل كل
واحد منهما على الاخر فاما العلة المطلقة فقد يستدل عليها بهذا المعلول الا ترى
انا اذا علمنا هذا الحدوث استدللنا به على مطلق المؤثر فاما مطلق العلة فلا
يمكن الاستدلال بها على معلول معين بل العلة المطلقة تقتضى معلولا مطلقا لا
لو اقتضت العلة المطلقة هذا بعينه لوجب ان يكون جميع العلل كلها علة لهذا
بعينه لان مسمى العلية يعمها كلها وهذا محال فثبت الدليل المنفصل الذى
يدل على التساوى انما يكون فى العلة المعينة لا فى العلة المطلقة وانه لا وجه لذكر
العلة ها هنا وقال بعض من يتعصب له ويقلده فى الصحيح والفاسد لعل مراده
بالعلة المطلقة هنا العلة المبهمة وهى احدى عينين علتين لا بعينها وذلك
لان المعلول المعين قد يدل بعضها على العلة المبهمة اذا فرضنا امرا او حدا او
يمكن ان يوجبه مؤثران على طريق البدل فيدل وجود الاثر على وجود احد المؤثرين
لا بعينه واذا امكن ان يكون هذا مراده من العلة المطلقة فقد سقط اعتراضكم

فقلت

فقلت لم بل اردت ان ننقذه بهذا التاويل فاوقعته فيما هو اصعب منه ذلك
ان حصرى على هذا التقدير يسطل ويصير الاقسام ثمنية احدها الاستدلال
بالعلة المعينة على المعلول المعين وهو ظاهر وثانيها الاستدلال بالعلة
المعينة على المعلول المبهم فان الشئ قد يلزمه امران على البدل فيمكن ان يعلمه
ولا يعلم احد الامرين بعينه بل يعلم ان احدهما لا بعينه لا بد من ان يتبع العلم
بر العلم بانه حاصل فى احدى الجهات الست وثالثها الاستدلال بالعلة
المبهمة على المعلول المعين مثل ان يكون اشياء مختلفة او متضاده يشترك
فى لازم واحد يشترك كان فى صحة الرويه فانا علمنا انه قد وجد احدهما لا بعينه
علمنا ان الرويه صحيحة على الذات التى قد وجدت وكلما كما اذا علمنا ان جسما
قد اعتمد عليه انسان فانا وان غاب عنا ذلك يعلم ان الاعتماد قد دل فيه كونا
والالوان متضاده كلها مشتركة فى وجوب خروج ذلك الجسم عن تلك
الجهة ما لا ثر واحد والمؤثر معلوم لا بعينه بل هو منهم ورابعها الاستدلال
بالعلة المبهمة على المعلول المبهم مثاله هذا الانسان عنده حراره عرضه مشتبه
اما بالارواح واما بالاخلاط واما بالاعضاء فهذه علة مبهمة يستلزم معلولا مبهما
وهو ان هذا الانسان محموم رحمى لوم او حمى عفن او حمى دق وخامسها الا
ستدلال بالمعلول المطلق على العلة المعينة وهو ظاهر وسادسها الا
ستدلال بالمعلول المعين على العلة المبهمة وهو القسم الذى تكلفه هذا
المتاول وافسد به كلام المصنف بالكلية وسابعها الاستدلال بالمعلول المبهم
على المعينة كما هى يلزمها امران ويعلم وجود احدهما لا بعينه فعلم من ذلك وجود

الماهية وثامنها الاستدلال بالمعلول المبهم على العلة المبهمة كقولنا
هذا بها اتاحمى دق اوحمى عفن اوجى يوم فيستلزم ذلك العلم بان الحراره
العرضية متشبثة اما باعضابه او باخلاطه او باروا حرفان المصنف
اراد ان يبحث فى العلة المبهمة كما زعم هذا المتاول فقد كان يجب عليه ان يذكر
هذه الاقسام المسمة التى بعضها القسمة العقلية العقلية فما باله اهملها
ولم يذكر من اقسام المهمات الا الاستدلال بالمعلول المعين على العلة
المبهمة فقط واى خصوصية لهذا القسم وحده حتى ذكره دون غيره فان هذا
اعجب واطرف من الاول واذا انضف الناظر علم انما اراد الكلام فى المبهمات
ولاخطر ذلك له وان لفظ العلة المطلقة شئ سبق الى ذهنه وقلمه فكتبه ولم
يحقق ولا افكر فى ان اللوازم لا تنعكس من الطرفين حسب انعكاسه فى المعينا
والرجل خاطب ليل وكان غرضه التصنيف لا التحقيق ومن نظر فى مصنفاته بعين
الانصاف لا بعين الهوى والعصبية علم بعدها على التحقيق وانه كان يجمع اصنافا
من كل نوع ويقولها ولا يبالى لعلمه بالسعاده الشاملة والصيت المنتشر عنه
اصاب ام اخطى فصل هل هو شئ ام لا احتج فى الحصل على انه ليس بشئ من وجود
فذكر بعضها الاربعين وكلامنا نحن عليه فى نقض الاربعين وبعضه غير
مذكور هناك وهو قوله السواد المعدوم اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان
واحدا فالوحدان كانت لازمة للماهية امتنع زوالها فوجب ان لا تعدد فى
الوجود وان لم يكن لازمة فنفرض ارتفاعها لان كل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض
ارتفاعه محال واذا زالت الوحده حصل التعدد لا يجب الآذا يتا من الشيئان

الهويم

الهويم ثم ما بر التباين ان كان من لوازم الماهية فكل شيئين مختلفان فى
الماهية هذا خلف وان لم يكن لوازمها كان الشئ حال عدمه موردا للصفات
المتزايلة ولو جاز ذلك لجاز ان يكون محل الحركات والسكنات المتعاقبة معدوما
محضا وذلك غير السفسطة اقول انه يلزم من صدق القضية القائلة ان ما بر
التباين من لوازم الماهية ان يكون كل شيئين متباينين بالماهية وهذا حق وايضا
فان هذا الكلام مبنى على القول بالتشخصات والمشخصات التى هى علل لها وهو
قول باطل لانه لو كان امتياز كل شئ عن غيره لامر زايد عليه لكان امتياز ذلك
الزايد عن غيره بزايد آخر ولزم التسلسل وايضا فلو كان امتياز كل شئ عن غيره
بامر يقتضى اليه لكان اختصاصه بذلك الامر الذى يقتضى اليه متوقفا على امتياز
عن غيره فلو توقف امتياز عن غيره على اختصاصه بذلك الزايد لزم وقال
فى النهاية يجب القول بالاحوال ان يقال الدور غير لازم لامتياز كل فرد من نوع عن
سايرالافراد انما كان لانضمام شئ الى ماهيته لا الى شخصيته وحينئذ لا يلزم الدور
اقول اما ان يتوقف انضمام ذلك الشئ الى ماهيته على تميز هذا فى نفسه عن
غيره او لا يتوقف فان يتوقف لزم الدور وان لم يتوقف كان ذلك الشئ منضما
لا الى هذا بل الامطلق الماهية فلا يكون سببا لحصول ما يتميز عنه بقولنا هذا
فلا يحصل الامتياز هذا خلف ومما احتج فى المسئلة قوله ان الذوات المعدومه
عندكم ازلية فلا يكون مقدورة والوجود حال فلا يكون مقدورا عندكم واذا
لم تقع الذوات ولا الوجود بالفاعل كانت الموجودات غنية عن الفاعل وهذا
الكلام اما اختلاف علينا او سيوفهم بديهيا والظاهر انه سيوفهم لان الا

شعر يتر بجدود فى كتب اصحابنا ان الاحوال غير مقدورة فيتوهمون انهم يريدون
انها لا تحصل بالفاعل وليس مراد اصحابنا ذلك بل اصحابنا يطلقون المقدور
المقدور على الذات فقط كما يطلقون المعلوم على الذات فقط والذات عندهم
غير الحال والكل واحد منهما احكام واقسام غير الاخرى وكيف يقول اصحابنا
ان الوجود لا يقدر القادر عليه بمعنى لا يحصله وعندهم ان تاثير للقادر الا
فى تحصيل صفة الوجود وقد حكى هذا المخالف هذا الكلام عنهم لما شرح اقوالهم
فى المعدومات وقال ان الصفات اربع احدها الوجود وهو الصفة الحاصلة
بالفاعل واذا سمعت من اصحابنا قولهم الحال غير مقدور فلا تحمله على ظاهره
فان معناه انها ليست ذاتا يتعلق القدرة بها لا معنى له غير ذلك **فصل** قال لاوا
سطة بين الموجود والمعدوم خلافا للقاضى وامام الحرمين اولا منا وابى هاشم و
اتباعه من المعتزلة فانهم اثبتوا واسطة سموها بالحال وحدوها بانها صفة لموجود
لا يوصف بالوجود والعدم **اقول** انهم لا حدوها بذلك لان صفات الاجناس عند
اصحابنا كالجوهرية وصفة ذات الصفة التسواد احوال ثبتت للمعدومات فى عدها
فيفسده الحد بقوله صفة لموجود ليس بصحيح بل ينبغى ان يقال انها صفة ذات لا يوصف
تلك الصفة لوجود ولا هى معدومة **فصل** قال فى التفريع على اثبات الحال قالوا اثبت
الحال للشئ لا خلو اما ان يكون معللا بموجود قايم بذلك الشئ كالعالمية المعللة با
لعلم اذ لا يكون كذلك كسواد السواد **والاول** الحال المعلل والثانى الحال غير معلل
اقول ما هكذا يجب ان يقال بل الحال اما ان يكون معللة بمعنى يقتضيها او لا تكون
فالاول الحال المعلل والثانى الحال غير المعلل وكيف يقول اما ان يكون معللا بموجود

قايم بذلك الشئ من يقول ان صفة المرندية حال لذات البارى سبحانه وهى معللة
بمعنى غير قايم به **فان قلت** لعل الضمير فى قوله قالوا عايد الى اصحابه خاصة وهم
لا يقولون بالارادة الحادثة لا فى محل **قلت** يدل على انه لم يعن بذلك اصحابه قوله
عقيب ذلك واتفقوا على ان الموجودات متساوية فى الذوات ومختلفة بهذه
الصفات فهذا ان الضمير ان يجب ان يرجعا الى واحد وليس هذا القول الاخير
قول اصحابه وحدهم بل هو قول جمهور اصحابنا والشواذ من اصحابنا بهم فدل
على ان الضمير الاول يرجع ايضا الى مثبتى الاحوال وانما اراد العبر عن امر فاخل
فيه زيادة افسده بها **فصل** قال واجب الوجود لا يتركب عنه غيره والا كان بتبين
وبين الجزء الاخر من المركب علاقة ولوجب الوجود لاعلاقة له بالغير **اقول** اذ ركب
عن واجب الوجوده غيره كانت علاقة مع الجزء الاخر علاقة ليست بحيث
يلزم من ارتفاعها ولا من ارتفاع الجزء بالكلية عدم واجب الوجود وانما يلزم ارتفاع
حكم من احكامه وهو تركب تلك الماهية المركبة عنه وبقومها به وهذا خارج عن وجوب
ذاته فلم قلت ان هذه العلاقة بهذا التفسير مستحيلة على واجب الوجود بذاته **فصل**
ثم قال الواجب بذاته لا يصح عليه العدم اذ لو صح عليه العدم لكان وجوده متوقفا على
عدم سبب عدم المتوقف على الغير ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو الى هذا الاستدلال لانه
اذا كانت حقيقة الواجب لذاته ومعناه انه لا شئ يقبل العدم بوجه من الوجوه و
حقيقة الممكن ومعناه انه شئ قابل للعدم لانا لا يحتاج ان نستدل على ان ما لا يجوز
قوله للعدم لا يقبل العدم فان ذلك لحرى مجرى البحث المفروغ منه كما لا يجوز
ان يستدل على ان الموجود موجود موجود وان القديم قديم **فصل** ثم تكلم فى ان

الممكن لا يوجد ولا يعدم الا بسبب منفصل وادعى الضرورة فى ان الطرفين
لما استويا استحال الراجح الا بامر منفصل ثم قال وان حاولنا البرهان عليها
قلنا الممكن ما لم يجب لوصف ذلك الوجود لما حصل بعد ان لم يكن لاستحالة وصفا
وجوديا ويستدعى موصوفا موجودا وليس هو ذلك الممكن لانه قبل وجوده معدوم
فلا بد من شئ آخر يعرض ذلك الوجوب له فالنسبة الى هذا الممكن وذلك هو المؤثر
اقول هذا الكلام ضعيف لان الفضة القابلة الممكن ما لم يجب لم يوجد مبنية
على ان الممكن فى الجملة يحتاج الى مرجح وان حصول احد طرفيه من غير مرجح محال فيكون العلم
بذلك سابقا ومتقدما على العلم بهذا فلو صححنا ذلك لزم الدور وايضا فهذه الحجة
مبنية على ان الوجوب وصف وجودى وفيه اشكالات قوية ومبنية ايضا على
ان وجوب الممكن قبل وجوده عارض لمؤثره وفيه بحث لاستحالة قيام صفة الشئ
بغيره فان زعم ان الممكن ليس وجوبه صفة عايد اليه بل نفسه بل معناه ان مؤثر يجب
عند الاثر لا غير فهو شئ عايد الى المؤثر فقط سالنا عن مؤثر العدم فى الممكنات
فانه تقول انه عدم العلة وقد اجاب بذلك فى هذا الكتاب فيقال له كيف
يكون الوجوب الذى هو شئ ثبوتى عندك قايما بالعدم فصل وقد حكى شبهة
لمنكرى كون الممكن لا يوجد ولا يعدم الا بسبب منفصل محصولها ان المؤثر اما
ان يؤثر فى الاثر حال وجوده او حال عدمه والاول باطل لاستحالة ايجاد الموجود
الثانى باطل لان حال العدم لا تاثير لان التاثير عبارة عن حصول الاثر بحيث
لا حصول لا تاثير واجاب عنها فقال الاحداث وان كان فى محل البحث لكن
لا نزاع فى الحدوث والتقسم الذى ذكروه قايم لانه يقال انه حدوث هذا الصوت

مثلا فاما ان يكون حدوثه حال وجوده او حال عدمه فان حدث حال
وجوده فقد ايجاد الموجود وان حدث حال عدمه فقد وجد عند عدمه فظهر
ان هذا التقسيم مبطل للضروريات ولقايل ان يقول الفرق بين الموضعين
ان الحدوث هو الوجود نفسه لكن مع عدم كونه فى الزمان الاول فاستحال
ان يقال حدوث الصوت فى حال وجوده ام لان احدهما هو الاخر فكيف يحدث
الشئ حال نفسه واما التاثير فانه امر زايد على ذات المؤثر وذات الاثر وانت
ابدا تعترف بذلك ولو لم يعترف به لساقك البرهان اليه فصح لصاحب الشبهة
ان يقول لك هذا الزايد هل يحصل حال وجود الاثر امر حال عدمه ولم يكن بينا
الزمنة شبيها لما الزمك فصل وحكى فى هذه المسئلة شبهة معناها الوقف
ترجح احد طرفى الممكن على الاخر الى مرجح لا محالة رجحان العدم الى الوجود على مرجح
لكن ذلك محال لان المرجح مؤثر فى الترجيح والمؤثر لا بد له من اثر والعدم نفى
محض فيستحيل اسناده الى المؤثر واجاب فقال العدم نفى محض يستحيل وصفه
بالرجحان ولا حرم لا يفتقر الى مرجح اقول انه زاد على ان اكد الشبهة واعترف
بلزومها لانه اذا لم يفتقر طرف العدم مرجح فقد حرج الممكن عن كونه ممكنا وهذا
هذا خلف محال سلمنا ذلك ان لطرف العدم اذا لم يفتقر الى مرجح فاما ان لا
يفتقر الى مرجح لانه واجب يستحيل خلافه او مع كونه جايزا او صحيحا خلافه والثانى
اعتراف بان احد طرفى الممكن مع اعتباركونه ممكنا يجوز وقوعه لا عن سبب
منفصل وهو نقيض ما يرجع به المسئلة لانه قال فى المسئلة الممكن لا يوجد
ولا يعدم الا بسبب منفصل والثانى اخراج الممكن عن كونه ممكنا وقول بان

المعدوم واجب فى نفسه لا لامر وذلك يمنع من وقوع طرف الوجود اصلاً **فصل**
نتكلم فى ان الممكن الثانى هل يستغنى حال بقائه عن المؤثر ام لا وهى مسئلة خلاف
بين الفلاسفة وكثير من المتكلمين فاصح لمذهب الفلاسفة بان الحاجة الى المؤثر
للامكان والامكان ضرورى اللزوم لماهية الممكن فكون محتاجا ابدا ثم سئل نفسه
فقال لو لا يجوز ان يقال ان حال البقاء صار اولى بالوجود واجاب بان هذه
الاولوية المعينة عن المرجح ان كانت حاصلة حال الحدوث وجب الاستغناء
عن المؤثر حال الحدوث وان لم تكن حاصلة حال الحدوث فهى امر حصل حدوث حال البقاء
ولولاه لما حصل الاستمرار فالممكن حال استمراره مفتقر الى المرجح **اقول** ان هذا
خروج عن محل النزاع لان الفلاسفة على هذه المسئلة يزعمون ان الممكن الباقى محتاج
حال بقائه الى مؤثر خارج عن هذه الاولوية سواء صح القول بها او فسد ولو جاز عند
الفلاسفة ان يكون وجود العالم حال استمراره عندهم بل لا بد فى استمراره من
تسليم هذه الاولوية من علة خارجة عنه بالكلية واجبة الوجود يقتضى دوامه
واستمراره وفى هذا وقع النزاع وهو محل البحث والنظر وكلام صاحب الكتاب
متصريح بالرجوع عن المذهب الذى يروم ان ينتصر له حكى حجة لمن زعم انه لا يكون
المؤثر مؤثرا الا فى امر حادث ومحصولها ان المؤثر حال بقاء الاثر اما ان يكون له فيه
تاثير او لا يكون فان كان له فيه تاثير فذلك التاثير اما الوجود الذى كان حاصلاً وهو
محال لان تحصيل الحاصل محال واما امر جديد فكون المؤثر مؤثرا فى امر متجدد لا فى
الباقى وان لم يكن له فيه تاثير اصلا استحال ان يكون له فيه اثر واجاب **فقال** انا لا
نعنى بالتاثير تحصيل امر جديد بل بقاء الاثر لبقاء المؤثر **اقول** ان حجة الخصم قد انتت

على هذا الجواب لان بقاء الاثر الذى زعم انه هو معلول المؤثر هل هو الحاصل ام غير
ان كان الاول فتحصيل الحاصل محال وان امر متجدد وهو مطلوب الخصم وليس معك
قسم ثالث **فان قلت** المؤثر اثر فى استمرار دوام الباقى قيل لك هذا الاستمرار
هو نفس الشئ الحاصل بعينه ام زايد على نفسه اما كيفية او نسبة او مهما شئت
فقل الاول قول بتحصيل الحاصل والثانى رجوع الى المذهب صاحب الحجة وقد
استقصيت البحث فى هذا الموضع فى التعليق على كتاب الاربعين **فصل** ثم
ذكر ما يقوله الفلاسفة فى قدم الزمان وهو ان كل محدث فعدمه قبل وجوده وتلك
القبلية ليست نفس العدم قبل كالعدم بعد وليس القبل بعدا فهى صفة وجودية
تستدعى موصوفا موجودا **فقيل** ذلك الحادث شئ موصوف بالقبلية لا الى
اول فهاهنا قبليات لا اول لها والذى يلحقه القبلية لذاته الزمان فالزمان
لا اول له واجاب بان تقدم عدم الحادث على وجوده لو وجب ان يكون بالزمان
لكان تقدم البارى سبحانه على هذا الجزء من الزمان بالزمان فيلزم ان يكون تعاقبا زمانيا
وهو محال **اقول** ان هذا الموضع قد ذكر كثير من المتكلمين من اصحابنا وغيرهم
وعندى فيه نظر وذلك لان القضية التى يدعى استحالتها وهى كون الله تعالى تعاقبا زمانيا
يفسر على وجهين احدهما ان يكون الله تعالى زمانيا بمعنى انه متغير او بقبيل التغير والثانى
ان يكون وجوده فى اى حال فرض مقارنا لوجود جزء من الزمان فان اريد بالوجه
الاول لم يلزم على الاحتجاج المذكور لانه كيف يلزم من قولهم ان تقدم على الشئ
الحدث على وجود بالزمان ان يكون البارى تعالى متقدما على المحدث اما ذلك
الشئ بعينه او على نفس الجزء من الزمان على معنى انه يكون تعالى متغيرا او قابلا للتغير

او قابلا للتغير وابن احد هذين الامرين من الاخر ليكون لازما عليه وان اريد الثاني فلا استحالة في كون الباري زمانيا على هذا التفسير واي استحالة ان يكون سبقه على هذا الجزء من الزمان بمعنى انه مقارنة وجوده وجود جزء آخر من الزمان لم يكن هذا الجزء حينئذ محققا ان قيل اذا قلنا ان يتقدم عدم الحادث على وجوده بالزمان عنينا بان عدم هذا الحادث وقع وحصل في زمان سابق على الزمان الذي حصل فيه وجوده وهذا معقول اقول ان اردت ان تقدم الباري على الزمان بمعنى ان ذاته حاصلة في زمان وهل مطلق على الباري تعالى ان الزمان ظرف لوجوده او ان ذاته حاصلة فيه قيل ان قول القايل ان عدم هذا الحادث وقع في زمان سابق على زمان وجوده من باب المجاز الذي دعى اليه ضيق العبارة وليس هناك ظرف ومظروف على الحقيقة وليس العدم زمانا ممكن ان يكون مظروفة ولا الزمان اذ تحقق فيه معنى الاشتمال والاحتواء الممكن ان يكون ظرفا ولاسيما والحادث انما حدث في الان منه والآن عند الاكثرين مفرد غير منقسم فهو ابعد عن معنى الظرفية والمراد من قولنا ان عدم هذا الحادث وقع في زمان سابق على زمان وجوده انه صدق على عدم هذا الحادث انه متحقق حين صدق على زمان سابق على زمان الوجود المشار اليه حينئذ متحققا ومثل هذا التفسير لا يستحيل الطلاقه على الباري تعالى فانه عليه انه متحقق حين صدق على جزء مخصوص من الزمان انه متحقق ان قيل قولكم حينئذ وحين وحينئذ وغيرها من الالفاظ الفاظ موضوعة للزمان فاذا قلتم وجد هذا الجزء من الزمان حين لم يكن هذا الجزء موجودا فقد قلتم بوجود الزمان وفي ذلك كون الزمان زمانيا قيل اما هذا فنعم وهو انتقال عن ايراد الاشكال بكونه

الباري تعالى زمانيا الى ايراد اشكال آخر وهو كون الزمان زمانيا وصاحب الكتاب جعلها اشكالين ونحن قد ذكرنا في الاشكال الاول فصل قال المتحير اما ان يكون قابلا للانقسام ان لا يكون والاول هو الجسم والثاني هو الجوهر الفرد وعند المعتزلة الجسم لا يقع الا على الطويل العريض العميق وعلى ما قلناه الجسم ما فيه التاليف واقله جوهران اقول انه لو علك مذهب الاشعرية اليه اذا كان الجوهر مفردا غير مؤلف مع غيره لا يسمى جسما فاذا ما لف جوهران فقط كانا جسمين لان الجسم عندهم هو المؤلف ولما كان كل واحد منهما مؤلفا مع غيره كان جسمان ولما كانا مؤلفين كانا جسمين ذكر ذلك الجويني في الشامل والارشاد في عدة مواضع وذكر انه مذهب الاشعرية وقولهم ايضا ابن الباقلاني في كتابه المسمى هداية المسترشدين فصل قال اما الضوء فقد قيل انه جسم وهو خطا لان الاجسام متساوية في الجسمية ومختلف في كونها مظنة ومظلمة اقول هذا لا يبطل قول الخصم لانا نقول ان الضوء جسم متكيف بهذه الكيفية التي هي الاشراق والانارة فاذا اختلف اجسام في كونها مضيئة ومظلمة فمعنى ذلك انه جاز بعضها هذا الجسم الذي هو الضوء دون بعض ولا يلزم من ذلك كون الضوء ليس بجسم كما ان اختلاف انسانين في كون احدهما لابسا ثوبا والآخر عريانا لا يقتضي كون ذلك اللباس خارجا عن جملة الاجسام واعلم ان لفظ الضوء قد صارت واقعة على مسمين احدهما الاضاءة والثاني ما يسمية الذاهبون اليه بالشعاع بين المتكلمين وبينهم فالمجمة غير جيدة والاعتراض الذي ذكرناه متوجه هو نحو وان كان اراد الاول لم يلزمه الاعتراض لكنه يكون قد احتج على غير ما وقع فيه الخلاف فصل قال الحسوه ان كان المراد بها

اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة فهو معقول وان كان شيئا ثالثا فلا بد من افاده
تصوره ثم اقامة الدليل قال والجمهور زعموا انها صفة لاجلها يصح على الذات
ان يعلم ويقدر واحتجوا بانه لولا امتياز الحي على الجماد بما لاجله يصح ان يعلم ويقدر
الا لم يكن اتصاف الحي بصحة ان يعلم ويقدر اولى من العكس اقول هذا بعض الحجج
التي يذكرها اصحاب الحموة ولم يوردها هذا الرجل على كمالها وذلك ان لخصمهم ان يقول
مسلم انه لولا امتياز الحي عن الجماد بما لاجله صح ان تعلم ويقدر لم يكن بان يصح ذلك
عليه اولى من ان يصح على غيره ولكن لم قلتم ان الامتياز هو بالحيوة التي يثبتونها
عرض مفرد خارج عن جميع الاعراض المعروفة ولم لا يكون الامتياز بالمزاج او قوة الحس
والحركة وانتم انما اسرعتم في هذا الاستدلال مسروع من بروم اثبات امر زايد على المزاج
وقوة الحس والحركة فقد بان انه ما لم يكمل الدلالة لم يفتح وطريق مكملها ما قلناه اما قوله
ان صحة العالمية المقدورية امر يرجع الى الجملة لا الى المحل فوجب ان يكون المصحح لهما امر
يرجع الى الجملة وهو كون صفة الجملة الحي حيا لانه صفة الجملة فاذا ثبت ان كون الحي حيا
صفة تصحح صفة العالم والقادر واستدللنا على كون الحي حيا معللا هو الحيوة اما انه
معلل بمعنى في الجملة فلانها صفة يجوز حصولها وان لا تحصل لانه لو وجب كونه
حيا لكان للذات فكان يجب ان يكون جزء من الجملة وهذا باطل واما ان يكون تلك
العلة وهي الحيوة فلانه من اثبت اعتدال المزاج وقوة الحس والحركة ان خالف من
جهة اللفظ مع اثباته معنى يوجب صفة للجملة فالامر في ذلك يسير وان خالف
في المعنى فاعتدال المزاج عندنا صحابنا يرجع الى امور مختلفة فلا يصح ان تصدر عنها
صفة واحدة للجملة وقوة الحس والحركة امر مختص بالمحل فلا يتعداه فيوجب للجملة

صفة ولاصحابنا كلام طويل في هذه المباحث وبالجملة فمن يورد حجة لقوم يجب
عليه ان يوردها بتمامها ولا ان يذكر كلمتين او ثلاثة من اولها فيكون خداعا قال
وقد احتج ابو علي ابن سينا على اثبات هذه الصفة بان العضو المفلوج حي بحياته
اما قوة الحس والحركة او بقوة التعذير او امر ثالث والاول باطل لان العضو
المفلوج لا حس فيه ولا حركة والثاني باطل لان قوة التعذير موجودة في النبات وليس
بحي ولان قوة التعذير بسطل مع بقاء العضو حيا واجاب فقال محاروه التعذير
قوله قوة التعذير بسطل مع بقاء العضو حيا قلنا لا نسلم بانها تبطل فلم لا
يجوز ان يقال انها باقية التعذير مشعر في ظاهر الامر بان ذلك القسم فاسد
نحن نرى ان الجواب الذي اجاب به حيث اختار للعضو المفلوج ان فيه قوة التعذير
يمكن ان يجيب به من يختار ان فيه قوة الحس والحركة لانا لم ان نقول لم قلت
ان العضو المفلوج قد عدمت فيه قوة الحس والحركة ولم لا يجوز ان نقال انها باقية
فيه لكنها عاجزة عن الفعل والانفعال فان كان الجواب فاسدا فجوابه حيث
اختاره قوة التعذير فاسدا ايضا فصل قال يصور العالم ضروري ولا حد له
لان ما عدا العالم لا ينكشف الا به فيستحيل ان يكون غيره كاشفا له اقول انه
لو كان العالم سنا فوجب الكشف صح ما قاله لان الحد كاشف للمحدود فلو كشف العالم
غيره لكان ذلك الغير ان كان عالما كان الشيء كاشفا لنفسه فان لم يكن عالما فهو محال
لان ما عدا العالم ان لم يكن مكشفا في نفسه استحال ان يقتضي انكشاف غيره وان كان
منكشفا فانكشافه ليس لا بالعالم فيكون العالم الذي اردنا تحديده متقدما على كاشفه
فيكون متقدما على المقدم على نفسه وهذا محال فهذا المحال انما لزم لو فرضنا

العلم شيئاً يقتضي الكشف قلنا اذا فرضنا العلم هو الانكشاف نفسه لم يلزم لانه
لا يصح ان يقال ما عدا الانكشاف لا يكشف الا بالانكشاف لان هذا يقتضي ان الا
نكشاف يوجب للشئ ان يكون مكشفا فيصير علة ومعلولا وليس الامر كذلك وايضا
فلو فرضنا العلم شيئاً يوجب الانكشاف لم يلزم المحال ايضا لان الحد ليس امراً يقتضي
المحدود وانما يعرض له في التحديد بيان ماهية الشئ مما اذا ركبت واما اجناسها
ولا فصولها فمن اثبت العلم معنى يوجب العالمية لا سحالة فان بحث عن هذا
المعنى ما جنسه وما فصله وهذه الاجزاء الكاسفة عن ماهية والنوعية وان كانت
تصورات وداخلة في اقسام العلوم الا انها تكشف لا من حيث كانت علوما فقط
بل لامر آخر وتحقيق هذا ان العلم لا ماهية له سوى كونه علما فقط وهذه الاجزاء
تشارك في مسمى العلمية وتمتاز عنه بحقايقها المخصوصة وهي كونها اجناسا وفصولا
واعراضا وخواصا فهي تكشف باعتبار حقايقها المخصوصة التي لا يشاركه العلم المطلق
من حيث كان علما فيها فاندفع الاشكال فصل قال لا يجوز ان يكون العلم سلبيا
لانه لو كان كذلك لكان سلب ما ينافيه والمنافي ان كان عدميا كان هو عدم
العدم فيكون ثبوتا وان كان وجوديا فعدمه يصدق على العدم فيكون العدم موصوفا
بالعالمية هذا خلف اقول في الكلام مغالطة لان لفظ يصدق كذا يستعمل
على معنيين احدهما ان يقال العلم يصدق على زيد بمعنى انه يقوم فيه ويحل فيه
فيكون عالما والثاني ان يقال ان هذه الذوات يصدق عليها انها علم بمعنى ان هذه
الحقيقة بعينها فان اراد بقوله فعدمه يصدق على العدم المعنى الاول ممنوع لان
من يقول العلم سلبي لا يقول انه يصدق عليه العدم بمعنى انه يقوم به ويصير كالصفة

لروان اراد الثاني علم لكن ذلك يقتضي كون العلم موصوفا بالعلمية ولا بالعالمية
بل هو غير قول الخصم لانه يقول ان العلم سلب لا ثبوت فصل حكى قول من
قال العقل علوم مخصوصة لا يستحيل انفكاك العقل عن العلم ويستحيل انفكاك
العلم عن العقل واعترضه فقال لو قلنا ذلك ليس النايم عاقلا وكذلك اليقظان
الذي لا يكون مستحضرا للشئ من العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات
اقول لصاحب المقالة المذكورة ان يقول لفيس النايم عندي عاقلا ولا الغافل
الذي حاله ما وصفت فان قلنا اذا لم يكن النايم عاقلا ولا اليقظان المذكور فنقول
ان كلا واحد منهما مجنون قلت ليس الجنون ضد العاقل بل المجنون هو نوع آخر عرض
لمزاج دماغه فاسد واخرجه عن قبول العلوم والعاقل عندي هو العالم لانه اسم
لكل من عقل يعقل اي شعر وعلم فالنايم كما انه ليس بعالم كذلك هو ليس بعاقل
لان هذين اللفظين عبارتان عن معبر واحد وكذلك الغطان الساهي عن العلوم
كلها ليس بعاقل عندي لانه ليس بعالم فصل قال القدرانما كان المرجع بها في حقنا
الى سلامة الاعضاء فهو مقبول وان كان الى امن وبلها فغير النزاع واجتح اصحابنا
بان حركة المختار ممتنعة عن حركة المرتعش وليس الامتياز الا بهذه الصفة اقول ان
هذا الرجل لم عاوده ان يورد الادلة غير موضعها وانا اوضح ذلك في هذا الموضع
فاقول ان هذا الدليل استدل به الاشعرية على ان الواحد منا قادر على الجملة
وذلك لان المذاهب كانت من قبل على قولين احدهما انا فاعلون وهو قول
اصحابنا والثاني في قول حلص المجبرة كجهم بن صفوان وغيره وانا لسنا فاعلين
ولا قادرين لوان كان حركاتنا كحركات الاشجار عند هبوب الرياح والكلام فيه

ومن نصر قولهم كالاشعري واصحابه اراد ان يتوسط هذين القولين
فقالوا انا قادرون ولسنا فاعلين قالوا لانا نجد فرقا بين حركة الرعشة وحركة
الاختيار فلو كان مذهبهم صحيحا لوجب ان لا يجد هذه التفرقة لانا عند
في كلتا الصورتين غير قادرين ولا فاعلين لكن التفرقة بين الحالين معلومة
بالضرورة قالوا وقد بطل مذهب المعتزلة في انا فاعلون فثبت القول المتوسط
وهو انا قادرون ولسنا فاعلين فصاحب الكتاب لم يستعمل هذه الحجة في موضعها
واستعملها في اثبات ان القدرة معنى زايد على سلامة الاعضاء وصحتها و
هي لا تفتح هذا المطلوب لان من نفى كون القدرة معنى مفردا كالشيخ ابي الحسين
رحمه الله واصحابه يقولون ان المرتعش ليست اعضاؤه صحيحة وكيف تكون
صحيحة وهي مرتعشة فاسدة المزاج فالذي لزم ان يدل عليه لا سبيل له الدلالة اصلا
واكثر ما يوثر هذا الرجل من قلة استعماله يكتب المتكلمين فصل ثم تكلم في
الالم واللذة قال ان ذكر يأبى منع كون اللذة امرا وجوديا ثم حكى كلاما وقال واما
الالم فلا نزاع في كونه امرا وجوديا اقول كيف يدعي انه لا نزاع في كونه امرا وجوديا
هذا الشيخ ابو اسحاق بن عباس وهو جليل القدر بين المتكلمين يذهب هو
واصحابه ان الالم عدمي وان المرجع به الى زوال الصحة وبطلان اعتدال المزاج وقد
حكى هذا القول عنه شيخنا ابو الحسين رحمه الله في التصفح في باب استحالة كون
الله تعالى سهنا ونافرا وحكى له ادلة متعددة على هذه المقالة فصل قال زعم
ابن سينا ان اللذة ادراك الملائم والالم المنافي ويقرب قول المعتزلة منه فانه قال
الان المدرك ان كان متعلق الشهوة كالمدرك من حق الاجرب كان ادراكه لذة

وان كان متعلق النفرة كما في خلق حق السليم كان ادراكه الما اقول انظر لهذا
مذهب اصحابنا على وجه والذي هو مذهب اصحابنا اليه ان الذي يدركه الاجرب
معنى وجودي مفرد متميز عن سائر المعاني المعقولة وهذا المعنى يغلبه هو الذي
يحصل ان نهش الحية وعند الضرب بالسوط وعند الضرب بالعصا وبنحوها من الامور المفرقة للاتصال لكن تختلف عليه الاسم باختلاف ما
يقارنه فاذا قارنه الشهوة كما في حق الاجرب سمي ذلك المعنى لذة لا كما قاله
صاحب الكتاب ان ادراكه هو اللذة واذا قارنه النفار كما في حق السليم يسمى
ذلك بالمعنى الما لا كما قاله صاحب الكتاب ان ادراكه هو الالم فان بين هذا
القول وقول الفلاسفة نعم مذهب كثير من شيوخنا ان الذي يجده عند ادراك
الجسم الحلو ادراك طعم الجسم المرجاسر الذوق ليس معنى مفردا بل ليس الا ادراك
الطعم المخصوص مع الشهوة فيسمى لذة وادراك الطعم المخصوص مع النفرة
يسمى الما من غير اثبات معنى ولعله قد سمع كلامهم في ادراكات الطعوم و
تقسيمها الى اللذة والالم فظن ان ذلك قولهم في حكم الحرب ويفرق اقصال السليم
وهو ابدا انما يدعي من قلة النظر في كتبهم واعلم ان مباحث اصحابنا في الالم واللذة دقيقة جدا وقد اوردتها في رسالة مفردة فصل لا يشترط في السماع وصول
الهواء الحامل للصوت الى دماغ الصماخ لانه لو كان ذلك مشترطا لوجب ان لا
يدرك جهات الصوت كما انا لم نلمس الشيء الا حال وصوله الينا لاجرم لا يدرك
بمجرد اللمس جهة وصوله اقول ان القوة السامعة مخالفة للقوة اللامسة لانها
عينها فلا تحال اذا كانت القوة اللامسة لم تتعلق بالملموس الا حال وصوله

اليها ومشافهته لها ولم يدرك بحرد السامعة جهة الجهة وصوله يجب
ان يكون القوى السامعة وان كانت تتعلق بالمجموع الا حال وصوله اليها ومشا
فهته لها يجب ان لا يدرك بحرد السامعة جهات الصوت وما الجامع للامرين
مع مخالفه احدى القوتين للاخرى فان قلت لان العلة التى لعالم يدرك بقوة
اللمس الا حال وصوله اليها فان كانت هذه العلة متحققة فى قوة السمع وجب
ان لا يدرك بقوة السمع جهات المسموع قلت لم لا يجوز ان يكون العلة
هذا القدر مع قيد كونها قوة لا مسة لم يتحقق العلة بتمامها فلم يجب الحكم
فصل قال فى حدوث العالم ان المذهب الممكنه لا يتزيد على اربعة اقسام
لانه اما ان يكون العالم محدث الذات او محدث الصفات او قديم الذات
والصفات او قديم الذات محدث الصفات او قديم الصفات محدث الذات
وقال فى اخر الكلام واما جالينوس فانه يتوقف فى الكل اقول لا يجوز ان
يكون جالينوس متوقفا فى فساد القسم الرابع لانه معلوم الفساد بالبديهة
وكان ينبغى ان يقال ان جالينوس متوقف فى الاقسام الثلثة فقط فصل قال
قال للمعلومات المتماثلات يجوز تعليلها بعلتين مختلفين لان السواد والبياض
مع اختلافهما يشتركان فى المخالفة والمضادة اقول المخالفة والمضادة مفهومها
سلبيه وهو قولك واختيارك والا لزم منه اثبات معان لا نهاية لها وقد
قلت قبل هذا الكلام بسطر واحدة ان الامور السلبيه لا يعلل بها فكيف يصح
منك هذا الاحتجاج وايضا فلم لا يجوز ان يكون مخالفة السواد وليست مثلا
لمخالفة السواد والبياض وليست مثلا لمخالفة البياض للسواد بل يكونان نوعين

تحت جنس المخالفة وكذلك القول فى المضادة فصل قال العلة العقلية يجوز
ان يتوقف الجابها للاثر على شرط منفصل لان الجوهر يوجب قبول الا
عراض سلسها باسرها لكن محة كل عرض مشروط بانتفاء ضده عن المحل اقول
ان السواد الذى فى المحل لم يبطل قابلية المحل الحلول البياض فيه الا ترى انا نقول
ما امتنع حلول البياض فيه لان الجوهر من حيث هو هو لا تقبله وانما امتنع لوجود
المانع فالذى هو معلول الجوهرية فى محل ثابت مع الجوهر بتر فى كل حال وهو كون
الجوهر من حيث هو جوهر يقبل العرض وليس يلزم من امتناع المحل قابلية البياض
للسواد فى المحل الواحد فى الآن الواحد انتفاء اصل القابلية فبين وجود المانع
وانتفاء المانع فرق ظاهر فقد بطل قوله ان العلة فى هذه الصورة لو وقف تاثيرها
فى اثرها على شرط منفصل فصل استدل على اثبات الصانع سبحانه بحدوث
الاجسام وتلخيص ذلك ان المحدوث ممكن والممكن يفتقر الى المؤثر ببيان الاول
ان المحدث هو الذى كان معدوما ثم صار موجودا وما هذا شانه كانت ماهيته
قابلة للوجود والعدم وهذا هو معنى الممكن واما الثانى فظاهر ثم سئل نفسه فقال
اذا كان المعدوم عندكم ليس شيئا ولا عينا ولا ثابتا هو نفى محض استحال الحكم
عليه بالقبول والا قبول واجاب فقال ان قولنا الممكن قابلا للوجود والعدم لا
يعنى بان تلك الماهية مقرره حالتى الوجود والعدم بل يعنى بان الماهية لا
تمتنع فى العقل نفاءها كما كانت ولا تمتنع فى العقل ابطالا نها حكم على الماهية بذلك
والحكم على الشئ يستدعى كون المحكوم عليه متحققا والمعدوم عنده نفى فليس بمتحقق
فلا يصح الحكم عليه اذ لا هو نه له ليحكم عليه فالسؤال باق بحاله اللهم الا ان يعنى

بهذا الكلام الماهية الموجودة خاصة **فنقول** مرادي بقولي ان الممكن قابل للوجود والعدم ان الماهية للوجودة لا يمتنع في العقل استمرار وجودها ولا يمتنع في العقل بطلان وجودها وهذا اظهر من لفظه لان لفظ بطلان لا يكاد يطلق الا على الوجود ولا يقال بطل المعدوم فان اراد ذلك فرارا من الحكم بشيء على الماهية التي ليست موجودة لم يتوله ما يدفع به السؤال الثاني وهذا قوله لم لا يجوز ان يكون الماهية حيث كانت واجبة العدم بغيرها لانه اجاب عنه بان حصول الامتناع يتوقف على حصول وقته المخصوص وحصول الوجوب يتوقف على حصول الوقت الآخر والماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوقتين لا يبقى لها الا القبول فان هذا الجواب لا يتوقف من الاعتراف بصحة الحكم بانه بالقبول على الماهية من حيث هي ماهية واذا كان قد حكم على الماهية التي ليست موجودة بالقبول فقد رفض العذر الذي فرع اليه وهو قوله اني انما احكم على الماهية الموجودة بانه لا يمتنع في العقل استمرارها ولا يمتنع بطلانها تكلم في ابطال الدور فقال الشيء اذا احتاج الى غيره كان المحتاج اليه متقدما في الوجود على المحتاج فلو افتقر كل واحد منهما الى الاخر كان كل واحد منهما متقدما على المتقدم على نفسه ومتقدم متقدم فالشيء متقدم على نفسه هذا خلف ثم سال نفسه اعنون بهذا التقدم التقدم بالزمان ام بالذات ام بمعنى اخر فان عنيتم الاول فهو باطل لانا لا نعني بكون الشيء موثرا في الغير الا صدور الاثر عنه فقط **فقيل** صدور الاثر يستحيل ان يكون موثرا واذا كان كذلك استحال تقدم العلة على المعلول بالزمان وان عنيتم التقدم بالذات كونه موثرا فيه ام تعنون امرا اخر فان عنيتم الاول كان قولكم لو كان كل واحد منهما متقدما

على الاخر بالزمان للشيء على نفسه وان عنيتم به امرا اخر فلا بد من بيان ماهيته وذلك التقدم ثم من اقام الدلالة على ان العلة متقدمة على المعلول بذلك المعنى ثم من اقام الدلالة على ان الشيء يستحيل ان يكون متقدما على نفسه بذلك المعنى واجاب فقال نعني بتقدم العلة على المعلول انه العقل ما لم يفرض من الموثر موجودا استحال ان يحكم عليه بكونه موثرا في الغير ومرادنا من التقدم هذا القدر **اقول** هذا ينكل اقتضاء الماهية لان الوجود في الدرجة الثانية من الامكان فهو متاخر عنه فكيف يتقدم عليه ويشكل ايضا بقبول الماهية الممكنة للوجود لان القابل يتقدم على القبول ويستحيل تقدم الماهية الممكنة على وجودها بالوجود والا لكانت موجودة مرتين ويشكل ايضا باجزاء الماهية المركبة فانها علة لبعض اجزاء الماهية وذلك حكم يحصل لها قبل الوجود فلا يكون مشروطا بالوجود فهذه الوجوه تقتضي ان يكون العقل ما لم يفرض الموثر متقدما بالوجود على الاثر استحال ان يكون موثرا فيه وفي هذا الموضع نظر **فصل** قد اعترف في المحصل بان العقل لا يدل على استحالة كون الباري تعالى سلونا ولا على استحالة قيام الاراييح والطعوم بذاته وقال انما علمنا انه تعالى غير موصوف بذلك بالاجماع **اقول** ان الباري سبحانه على هذا القول يجوز ان يكون اسود ازرق وتعالى وتقدس عن قوله واذا اركنا في الاخرة فيجوز عنده في العقل ان يدركه على هذه الهيئة وان يدرك ذاته بالادراك الطعمي وهي مره او حامضة وان يدركها بالادراك الشمي وهي منتنة وهذا شنيع جدا بل هو كفر محض والاجماع ما دل على زعمه الا على انه غير موصوف بذلك ولم يدل على انه يستحيل كونه موصوفا بذلك لانه قد اعترف انه ليس مستحيلا من جهة العقل فلو دل الاجماع

جماع على انه يستحيل لكانت الامة قد اجمعت على اثبات وجه احالة فيما ليس
فيه وجه احالة فكان الاجماع خطا وقد سلك في الالم واللاء هذا المسلك فذكر ان
العقل لا يدل على استحالة كونه تعالى موصوفا بهما بل الاجماع يدل على انه تعالى لا يتألم ولا
نالم بشيء وقياس قوله يقتضي ان يكون تعالى يجوز في العقل ان يشتهي ويسهو ويحزن
ويجهل وان يكون الاجماع فقط منع من كونه تعالى موصوفا بذلك ولا اجماع عنده
لا نعتمد الا الظن لان ادلته غير قطعية عنده فما ظنك بمن هذا اعتقاده
فصل استدل على انه تعالى قادر بان افعاله في اوقات معينة مع جواز حصولها
قبلها وبعدها وذلك يستدعي مخصصا وهو الارادة وسئل نفسه فقال لا نسلم
جواز حصول افعاله قبل ان حصلت وبعده ولم لا يجوز ان يقال لامكان لها في ذلك
الزمان المعين فان قلم الامكان من لوازم الماهية قيد وجود بدوام الماهية قيل لكم هذا
انما يصح لو كانت الماهية مستمرة قبل وجودها لكن ذلك محال لانه قد بطل قول
من قال ان المعدوم شيء محال عدمه واجاب عن السؤال فقال لان الجسم الموصوف
بالحركة كان يمكن ان نصر موصوفا بها قبل ذلك والمحكوم عليه بهذا الامكان ليس هو
العدم بل الجسم الموجود اقول ان لصاحب السوال ان نقل سؤاله الى الجسم نفسه
ولا يمكنك ان تعتذر حينئذ بما اعتذرت به عن الحركة اذ الجسم ليس في موضوع موجود قبل
وجوده ليجعل الحكم بالامكان عن ذلك الموضوع وايضا فان قولك الجسم الموجود
هو الذي يمكن ان يكون موصوفا بالحركة قبل هذا الوقت في ضمنه ان الحركة يمكن ان
يكون قايمة بالجسم قبل هذا الوقت وان لم يصح بذلك وهذا حكم على الحركة المعدومة
فلا ينفعك هربك من ذلك وينبغي ان يقال ان الحكم على كون المحكوم عليه مقدورا كما يقول

بالحكم على شريك الباري سبحانه بالاستحالة والحكم على العدم انه لا تقارن
الوجود في ان واحد وغير ذلك من الامور التي لا تحقق لها اصلا ان قيل الاستحالة ما ثبت
بمجرد الحكم على العدم بل نقول المستدل الامكان من لوازم الماهية قيدوم بدوام
الماهية فان هذا الكلام يشعر بان الماهية ذات في عدمها قبل ليس الامر كما توهمه
توهمه المتوهم بل المراد ان الامكان للامكان من لواز الماهية كما ان الاستعداد للضحك
من لوازم الانسانية فحيثما تعقلت الانسانية يلزمها ان يتعقل معها الاستعداد
للضحك وان لم يكن الانسانية موجودة كذلك الامكان من لوازم الماهية
الحدوث الا ويتعبر ويلزم بعقل كونه ممكنا فهذا هو المراد من قولهم بدوم بدوام الماهية
وليس المراد بان الماهية ثابتة في العدم **فصل** ثم حكى شبهة من نفى كون الباري مريدا
وهي انه اما ان يريد الشيء اولا لغرض والاول يقضي الى كونه تعالى مستكملا بذ
الغرض والثاني عبث واجاب فقال اراده الله تعالى منزهة عن الاغراض بل هي واجبة
التعلق بايجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت بذاتها اقول هذا تصريح بانه تعالى موجب
بالذات لا فاعل بالاختيار لانه لا يتمكن من فعل ما يخالف مقتضى الارادة القديمة الواجبة
التعلق بايجاد الامتناع في اوقاتها فيكون تعالى ملجا الى ذلك الافعال المسلوب
الحيز والتمكن منها وقد شرحت هذا الموضع في الرسالة الشرفية كشف الفلسفة
الحقيقية شرحا لا مزيد عليه **فصل** تكلم صاحب الكتاب في انا فاعلون ام لا حكى احتجا
ج اصحابنا مما في الكتاب العزيز من الايات الدالة على مذهبهم فبهم وقسمها الى عشرة
اقسام ثم ذكر ثلثة منها وقال القسم الرابع الايات الدالة على ذم العباد على المعاصي
في معرض التوبيخ والانكار كقوله تعالى ما منعك الا تسجد **وقوله** فالهم عند الذكرى

معرضين وقوله فما لهم لا يؤمنون وقوله ما منعك اذ رأيتهم ضلوا ثم قال قوله وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهذا انكار بلفظ الاستفهام ومعلوم ان رجلاً لو جلس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج منه ثم يقول له ما منعك عن التصرف كان ذلك مستقبحاً اقوله هذه الآية ليست من هذه القسمة ولا لفظة ما في هذا الموضع استفهامية كما توهمتم بل هي نافية تدل على ذلك تمام الآية بر قوله الا ان يأتيهم سنة الاولين او يأتيهم العذاب قبلا ولو كانت استفهامية لم يتعقبها الاستثناء ثم قال والقسم الخامس الآيات المذكورة في معرض التهديد كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله اعملوا ما شئتم ثم قال وقوله تعالى من شاء منكم ان يتقدم او يتأخر وقوله فمن شاء ذكره وقوله فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلاً اقول ان هذه الآيات الثلثة ليست من هذا القسم ولا هي من آيات التهديد اما الآية الاولى فقبلها قوله تعالى انها لاحدى الكبر نذيراً للبشر لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر ومعناها ان الرسول او الآية نذير للمكلف الذي ان شاء اجاب وان شاء عصى فلا يدل على التمكن من الفعل لا بطريق التهديد والآية الثانية قبلها واو لها كلا انها تذكرة فمن شاء ذكره ليس يريد بذلك الوعيد بل يريد بذلك الوعيد بل يريد انه من شاء الايمان واراده فانه يؤمن من كما يقول القائل لجماعة انا ادعوكم الى دخول الدار فمن شاء دخلها ادخلها والآية الثالثة مثل ذلك واو لها ان هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا فصل ثم حكى شبهة منكري التكليف فمنها استحقاق النعم لا يتوقف على التكليف بالافعال الشاقة بدليل ان التلفظ بكلمة الشهادة اسهل من الجهاد والصوم مع ان النعم المستحق بر

اعظم

اعظم فلو كان المقصود استحقاق النعم لكان من الواجب ان يزيد الله تعالى في قوانا ثم تكلفنا ما لا يشق علينا فنحصل لنا الاستحقاق من غير مشقة اقول ان اللفظ بكلمتي الشهادة من غير ان نحاسب الاعتقاد بالقلب لا يستحق بر النعيم لا ما قل ولا ما كثر وانما الثواب العظيم على الاعتقاد القلبي مع الاقرار اللساني ولا شبهة ان تحصيل الاعتقاد القلبي الذي يشتمل على الجزم التام لا بالتقليد بل بالدليل العقلي القاطع الذي تحصل معه زوال الشبهة وبرد النفس من اصعب الاشياء واشقها فذلك هو الذي نفضل ثوابه على ثواب الجهاد والصوم لانه اشق منها بل اذا حصل ذلك كان حصول هذين سهلاً عند المكلف ثم ذكر شبهة ثانية وهي ان التكليف بالفعل ما ان يقع حال حصول الفعل او قبله والاول محال لان ايجاد الموجود محال ودفعة حال وجوده محال والثاني ايضاً باطل لان كونه فاعلاً للشيء لا معنى له الا حصول المقدور عن القدرة فعلى هذا استحال ان يكون الانسان فاعلاً في الحال لفعل لا يوجد في الحال فلم يكن مأموراً في الحال بشيء اصلاً بل يكون ذلك اعلاماً بانه سيصير في الزمان الثاني مأموراً ابداً اقول لم اذا كان الانسان يستحيل ان يكون فاعلاً في الحال لفعل لا يوجد في تلك الحال بل يوجد في الثاني فلم لا يكون في الحال مأموراً او باي دليل جعلت كون الانسان متمكناً حال الامر من ايقاع الفعل داخلاً في حقيقة المأمورية والامرية او مشروطاً فيها بالفعل استدللت على ذلك ام هو بحسب لفظي علمت من طريق اللغة او الاصطلاح لا ساعد عليه فان اردت الاول فعليك بيانه ولم يأت في نصرة هذه الدعوى بشيء اصلاً يتكلم عليه وان اردت الثاني فقد سلمت صحة تكليف الانسان في الحال ان يفعل في

الثانى من طريق الفعل وهو عرضنا ولكن منعت تسميه ذلك امرا وهذا
نزاع لفظى على ان اللغة والاصطلاح معا لان المسلمين مجمعون على ان
الواحد منا مامورا بالصواة عند ضيق اوقات الوجوب قبل شروعه فى
الصلوة وقد دام فى كتاب المحصول فى اصول الفقه ان برهن على هذه الدعوى
من طريق العقل فما زال على اعادة الدعوى وذلك انه سئل نفسه فقال
فان قلت هو فى الزمان الاول مامور بان يوقع الفعل فى غير ذلك الزمان
الثانى منه قلت قولك انه فى الزمان الاول مامور لا بان يوقع الفعل فى غير
ذلك الزمان بل بان يوقعه فى الزمان الثانى ان عنيت به ان كونه موقعا
للفعل لا يحصل الا فى الزمان الثانى ففى الزمان الاول لم يكن موقعا اليه لشئ
وليس هناك الى نفس القدرة فيمتنع ان يكون فى ذلك الزمان مامورا بشئ وان
عنيت به ان كونه موقعا يحصل فى الزمان والفعل يوجد فى الزمان الثانى فالمو
قع غير ان كانت هى نفس القدرة فقط كان كونه موقعا محض كونه قادرا فقط
فيعود القسم الاول وان كانت زايدة على القدرة كانت القدرة موثرة فى وقوع
ذلك الامر الزايد فان ذلك الزايد حصل فى الزمان الاول وهو الوقت الذى
توجه فيه الامر فالامر لا يكون امرا بالشئ الا حال وقوعه لا قبله اقول ما عدت
ان عدت دعواك مجردة من الاحتجاج لانك تعلم ان مذهبنا انه مامور فى
الحال ان يفعل لا فى الحال بل فى ثانى الحال وهذه هى الدعوى التى تحاول ابطا
لها ولم تتكلم عليها الا بقولك اتعنون كذى ام كذى فمن جوابك بل بعنى
الوجه الاول وما تراك ابطلته الا باعادة الذى لانك قلت اذا كان

ذلك كذلك ففى الزمان الاول لم يكن الانسان موقعا لشئ اليه وليس
هناك الا نفس القدرة فيمتنع ان يكون فى ذلك الزمان مامورا بشئ فيقال لك
واذا لم يكن هناك الا نفس القدرة وليس فى ذلك الوقت اعنى الى اول موقعا
لشئ بالبتة فانه يمتنع ان يكون فى ذلك الزمان مامورا بشئ ولم لا يجوز ان يكون
من هذه حالته مامورا فى ذلك الزمان لا بان يوقع الفعل فى ذلك الزمان بل بان
يوقعه فى الثانى فيكون الامر متحققا فى الوقت الاول بان يفعل المكلف الفعل فى
الوقت الثانى الست تعلم ان هذا هو عين الدعوى التى تروم ابطالها افتبطلها
ما عاده عين الدعوى التى تناقضها وهى قولك لا يجوز ان يكون الانسان فى ذلك
الوقت الاول اذا لم يكن موقعا لشئ مامورا بان يفعل لا فى ذلك الوقت بل فى هذا
الثانى ايرى هذا النظر هو ثمرة الشجرة والتصنيف فى علم المنطق وقد كنت ذكرت
فى شرح الغرر ما استدل به فى المحصول على هذه المسئلة وهو انه لو امتنع كونه
مامورا حال حدوث الفعل لامتنع كونه مامورا مطلقا لان فى الزمان الاول لو امر
بالفعل لكان اما ان يكون ممكنا فقد صار مامورا بالفعل حال امكانه وقوعه وان
لم يكن ممكنا كان مامورا بما لا قدرة له عليه وذلك عند الخصم محال واعترضته
فقلت انت تروم الدلالة على ان يكون مامورا بالفعل حال وقوعه ودليلك يقتضى
ان يكون مامورا بحال امكان وقوعه وليست حال امكان الوقوع هى حال الوقوع
فلم يقتض دليلك ما اردت الاستدلال عليه وقد بان الان لى ان هذا الاعتراض
غير لازم لانه اذا كان ممكن الوقوع فى الوقت الاول فليفرض وقوعه فان كان ممكنا
فلا يلزم من فرض وقوعه محال لكن يوقع لكان المكلف حال وقوع الفعل مامورا

بالفعل وهو خلاف مذهبنا والجواب الصحيح ان نقال انه مامور في الحال
لا بان توقع الفعل في الحال بل بان توقعه في ثاني الحال على ما قررناه فصل قال
الكفر عباره عن انكار ما علم بالضرورة مجئ الرسول فعلى هذا لا يكفر احد من
اهل القبله لان كونهم منكرين لما جاء به الرسول ضرورة غير معلوم ضروره
بل نظرا قول لو كان قد قال الكفر يعلم قد تقدم من حال الانسان بالضرورة
انه قد انكر ما يعلم على سبيل الضرورة ان رسول الله صلى الله عليه ماجاء
به وعلى هذا اهل القبله لا يكفرون لان كونهم منكرين لما جاء به الرسول
غير معلوم ضرورة بل نظرا وايضا فانهم لا ينكرون ما يعلم بالضرورة انه
من شرع رسول الله صلى الله عليه وآله ودينه بل هو معلوم من دينه بالنظر لا
بالضرورة فقد خرجوا من حد الكفر بالوجه الاول وبالوجه الثاني لكن
كلاما منتظما فقال ذلك لا يعلم بالضرورة ان رسول الله صلى الله عليه وآله ما بعث
الاجساد من القبور ويعلم من حال الفلاسفه بالضرورة تخالفه طبقتنا لهم
وقراتنا لكنهم انهم منكرون لذلك فهؤلاء كفار لتحقق الحد فيهم فلو الحرم احد
الشرطين لم يوجد الحد فلم تحقق الكفر مثال الحرام الشرط الاول انا نعلم بالضرورة
من دين رسول الله صلى الله عليه وآله ان اخبار الله تعالى وكلامه لا يكون الا صدقا
وفي الامة قوم ينكرون ذلك ويزعمون انه قد تقدم الصدق من بعض اخباره تعالى
عن ذلك ولكنهم لا يصرحون بذلك ولا يعلم ضرورة من رايهم واعتقادهم
وانما يعلمه نظرا لان البحث يسوقهم الى لزومه وان لم يلتزموه فهؤلاء لا يكفرون
بعدم احد الشرطين وهو ان يعلم من حالهم ضرورة انكار ذلك هذا القبيل

ان يظن

ان يظن بخبر واحد او نفر اين حال لا يفيد العلم في زيد انه ينكر امرا يعلم الضرورة
انه من شرع الرسول عليه السلم فانا لا يكفره بذلك لانتفاء لا العلم الضروري
بمعتقده ومثال الحرام الشرط الثاني يعلم ضرورة من حال قوم من اهل الملة انهم
يعتقدون ان الباري تعالى عالم يعلم قايم به يوجب كونه عالما فانا لا نكفرهاؤلاء
ايضا لانه وان كان معلوما من دين رسول الله صلى الله عليه وآله ان الباري يستغني
بذاته في علم الاشياء وهيئتها عن ذات اخرى ليست ذاته الا ان ذلك معلوم
من دينه عليه السلم لا الضرورة بل بالنظر فاما كلام صاحب الكتاب فمضطرب
فمضطرب لانه قال انكون اهل القبله منكرين لما جاء به الرسول ضرورة غير معلوم
ضرورة بل نظرا وهذا ليس بصحيح لانا يعلم بالنظر ان اهل القبله منكرون لما يعلم ان
الرسول بالضرورة جاء به هل يجوز لاحد ان يقول انا نعلم بالنظر ان من تقاليده
واثبتها منكر لما يعلم بالضرورة ان رسول الله صلى الله عليه وآله جاء وهكذا
القول في جميع المسايل الكلامية انه يمتنع ان يقال فيها انا نعلم بالنظر ان احد
الخصمين منكر لما يعلم بالضروره ان رسول الله صلى الله عليه وآله اجابه نعم لو حذف
لفظه الضرورة الاولى في قوله لان كونهم منكرين لما جاء به الرسول ضرورة
غير معلوم ضرورة بل نظرا واقتصر على يقول لان كونهم منكرين لما جاء الرسول
غير معلوم ضرورة بل نظرا لكان قريبا الا انه يتهافت الكلام من وجه آخر لانه
قال الكفر بكما عباره عن انكار ما علم بالضرورة مجئ الرسول به فجعل الضرورة
معتبره في قوله افيكفر احد من اهل القبلة لان كونهم منكرين لما جاء به الرسول
غير معلوم ضرورة في العلم بان الانسان منكر لما جاء به الرسول وانما كان كذلك

لو ينطبق هذا الكلام قوله افيكفر احد من اهل القبلة لان كونهم منكرين لما جاء به الرسول
غير معلوم ضرورة بل نظرا وذلك انه يقال له انت لم تعتبر ان يكون علمنا بانكار
المنكر لما جاء به الرسول ضروريا وانما اعتبرت ان يكون الانكار واقعا لما يعلم
بالضرورة مجيء الرسول به وهذان قولان متباينان وهما ان يكون العلم بانكار
المنكر لما ان جاء به الرسول علمنا ضروريا وان يكون العلم الضروري ليس هو العلم
بانكار المنكر لما جاء به الرسول بل ان يصدق زيدا انه انكر ما علم بالضرورة ان الر
سول جاء به وبين هذين القولين فوق ظاهر فقد ثبت ان كلامه في هذا الموضع
غير منتظم ونحن نريد هذا ايضاحا من طريق العربية وهو ان الضرورة في
القضية الاولى من صلة العلم بانكار المنكر والضرورة في القضية الثانية من صلة
العلم بان الرسول جاء بذلك الامر المنكر فاذا اردنا اصلاح كلامه اصلحناه على
وجهين احدهما ان نقول الكفر عباره عن انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول
به فعلى هذا لا يكفر احد من اهل القبلة لانهم لا ينكرون ما يعلم بالضرورة في القضية
الاولى من صلة العلم بانكار المنكر والضرورة في القضية الثانية من صلة العلم بان
الرسول جاء بذلك الامر المنكر فاذا اردنا اصلاح كلامه اصلحناه على وجهين
احدهما ان نقول الكفر عبارة عن انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به فعلى هذا
لا يكفر احد من اهل القبلة لانهم لا ينكرون ما يعلم بالنظر مجيء الرسول به الوجه
الثاني ان نقول الكفر عباره عن ان يعلم بالضرورة من الانسان انكار ما جاء
به الرسول هذا لا يكفر احد من اهل القبلة لانا لا نعلم ضرورة من حال احدهم
انه ينكر ما جاء به الرسول بل يعلم ذلك من حاله نظرا الا ان نبصر تقديره ان

الكفر

الكفر هو ان يعلم ضرورة من حال الانسان انه ينكر ما جاء به الرسول سواء كان
الذي معلوما بالنظر او بالضرورة وعلى هذا لا يكفر اكثر اهل القبلة لانا نعلم
بالضرورة اعتقاد كثير من مخالفينا وانهم ينكرون ما يعلم بالنظر العقلي
ان الرسول جاء به كالعلم بنفي المعاني القديمة ونفي التجسيم ونفي الرؤية والله تعالى
لا يظلم ولا يجوز فالوجه اصلاح كلامه على الوجه الاول او على التحقق الذي حققناه
نحن في اول البحث فهذا ما حضرنا الان من الزيادات على علقناه من الكلام

عا

مجلس شورای ملی
کتابخانه